N° 3 1959 Mars

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

Le juste Joseph

Depuis plus de trois siècles, surtout en vertu de l'impulsion donnée par sainte Térèse d'Avila, le peuple chrétien a reconnu en Joseph, époux de Marie, père nourricier de Jésus, un grand saint. Ce saint est aujourd'hui placé sur le même rang, et même plus haut, que Jean-Baptiste; un Van Eyck du XX^e^ siècle ne remplacerait-il pas dans son triptyque le Précurseur au doigt levé vers le Christ par un bon saint Joseph portant l'Enfant-Dieu dans ses bras? Agacés par une telle dévotion, les chrétiens qui sont épris de retour aux sources risquent de rejeter, avec les broderies légendaires et les excès d'une piété peu éclairée, le type de justice que l'évangile révèle en Joseph.

« Homme juste », telle est en effet l'épithète qu'utilise l'évangéliste saint Matthieu pour présenter celui auquel Dieu confia l'Enfant et sa mère. Or que signifie-t-elle exactement? A considérer le récit dans son ensemble (*Mt.*, I, 18-25), Joseph semble juste en raison du rôle qu'il doit jouer dans la venue en terre du Fils de Dieu : il doit prendre chez lui Marie son épouse et donner au fruit de ses entrailles le nom de Jésus. Mais ce sens, profondément biblique, semble en désaccord avec le contexte immédiat où s'enchâsse l'affirmation de Matthieu; il est dit au verset 19 : « Joseph, étant un homme juste et ne voulant pas diffamer [Marie], résolut de la renvoyer secrètement ». L'expression, ambiguë, a mis les interprètes aux abois. Joseph est-il juste *parce qu'il répudie* Marie? En ce cas, l'acte de justice est-il accompli à cause de la Loi? ou en vertu d'un sentiment de crainte envers Dieu? Derechef, quel rapport cette justice a-t-elle avec la volonté de ne pas diffamer Marie? s'agit-il d'une bonté de surcroît ou d'une simple conséquence de la justice? Ou encore, selon une seconde ligne de pensée, Joseph est-il juste *parce qu'il agit secrètement* en ne voulant pas diffamer Marie? En ce cas, la justice devient

bonté, acte qui ne concerne pas immédiatement Dieu ni la Loi, mais Marie.

*
* *

Quelques exégètes contemporains, même parmi les catholiques, s'inspirent de la plus ancienne opinion, peut-être la plus traditionnelle. Selon saint Justin, vers le milieu du IIe siècle, Joseph est juste envers la Loi, car il décide de renvoyer son épouse adultère; mais il est bon, et, ne voulant pas faire d'éclat, il veut agir en secret. Sa bonté compense la rigoureuse justice de la Loi. Bonté que de grands prédicateurs, tels Chrysostome, Ambroise, Augustin, ont donnée en exemple aux maris jaloux : « Admirez donc la « philosophie » de Joseph à l'égard de celle qui l'a réellement trompé, alors que vous-mêmes n'avez souvent que des soupçons ».

Ces considérations sont sans doute valables de tous temps, mais elles détournent l'attention du lecteur sur la « vertu » de saint Joseph, faisant de lui un modèle de bonté, alors que l'évangéliste a certainement voulu dire davantage, révéler son rôle dans l'histoire du salut. Considérations qui surtout manquent de fondement dans le texte. En effet l'opposition qu'on veut mettre entre la justice et la bonté de Joseph n'a guère d'appui littéraire, ni même historique, ni théologique. C'est forcer le sens de la particule « et » qui unit simplement l'épithète « juste » et la volonté de ne pas diffamer Marie. D'autre part, aucun texte formel de la Loi imposant la répudiation de l'adultère n'a pu être versé au débat. Enfin, théologiquement, peut-on admettre que Joseph rende secret un acte dont la valeur légale vient de son caractère officiel? Que vaut une justice énervée par une quelconque débonnaireté, et finissant par contourner la Loi qu'elle se targue d'observer? Matthieu, l'évangéliste si au fait des observances juives, aurait-il qualifié de juste un tel formalisme?

Aujourd'hui l'opinion la plus courante se rattache à l'interprétation de saint Jérôme. Celui-ci pense avec saint Justin que la Loi imposait la dénonciation de la femme adultère; mais il en conclut que Joseph aurait dû, pour être juste, dénoncer Marie : « comment Joseph peut-il être qualifié de juste, alors qu'il cache le crime de sa femme? » Pour lever cette contradiction, il aurait suffi d'attribuer à Joseph la connaissance du mystère de la conception virginale; mais le message de l'ange semblant s'y opposer, Jérôme oriente la tradition vers une solution moyenne. « Joseph, connaissant la chasteté de Marie et étonné de ce qui était arrivé, cache par son silence ce dont il ignorait le mystère ». Cette explication psychologique plaît à beaucoup de contemporains, car elle satisfait leurs exigences de délicatesse en-

vers la sainte Vierge et fait rejaillir sur son époux l'éclat de la maternité virginale.

Malheureusement, comme la précédente, cette solution manque d'appui. Du point de vue littéraire d'abord, où donc Matthieu dit-il que Joseph était convaincu de la vertu de Marie? L'hypothèse est gratuite; elle est même fâcheuse. En effet, elle détourne aussi l'attention du lecteur sur la « vertu » de Joseph, sur sa prudence, dirions-nous aujourd'hui, et sur sa finesse d'intuition; l'épisode perd sa pureté christologique. Faute de pouvoir attribuer à Joseph la connaissance du mystère de la conception virginale, on fait appel à un ersatz psychologique, la connaissance de la chasteté de Marie, et on ravale ainsi la justice religieuse à être une « droiture », exemplaire sans doute, mais tout humaine.

En théologie morale, cette solution tient-elle mieux? Si Joseph n'est pas juste en cachant ce qu'il pense être un crime, l'est-il davantage en abandonnant celle qu'il sait innocente? Certes la logique n'est pas maîtresse de vie, mais comment Joseph en de telles conditions peut-il passer à l'action? S'il est convaincu de l'innocence tout en ignorant le mystère qui seul lui donne sa pleine signification, pourquoi ne cherche-t-il pas à s'éclairer? Pourquoi se sépare-t-il de son épouse? Jeter un voile de silence, même si après coup l'ange approuve cette « justice du silence », est-ce pour autant échapper au reproche de formalisme justement encouru par la première explication? Curieuse droiture en vérité, la justice d'un homme qui, pour ne pas avoir les mains sales, abandonne à un sort tragique celle envers qui précisément il se reconnaît le devoir d'être juste!

En définitive, ni l'une ni l'autre explication proposée ne satisfait. Elles réduisent le mystère de la conception virginale à un problème psychologique, détournant l'attention du lecteur sur un épisode de valeur ascétique certes, mais plus romanesque qu'évangélique. Précisément, elles ne rendent compte, l'une et l'autre, que d'un seul aspect du verset 19. Si, aux yeux de Joseph, Marie est adultère, on comprend qu'elle soit répudiée, mais on ne voit pas pourquoi elle l'est en secret. Si, d'autre part, Joseph la croit innocente, on approuve sa bonté, mais non sa justice.

*
* *

S'il en est ainsi, la position même du problème doit être révisée; de quel droit enfermer ainsi Joseph dans le dilemme : Marie est adultère — Marie est innocente? Eusèbe déjà n'avait pas eu recours au subterfuge de l'innocence. Pour lui, et à sa suite pour quelques Pères de l'Eglise et certains interprètes, tel Salmeron, voici l'alter-

native : Joseph soupçonne un adultère — Joseph connaît le mystère. Telles sont en effet les deux seules hypothèses que permet le texte évangélique. Eusèbe, qui rejette la première, dit que Joseph avait connu l'œuvre du Saint-Esprit. Tout alors devient cohérent.

Mais, avant de le montrer, il faut écarter la difficulté, apparemment insurmontable, que soulève le message angélique. Celui-ci semble révéler la conception virginale ; si Joseph apprend par lui le mystère, c'est donc qu'il ne le connaissait pas. Nous voilà au rouet. A moins que ce message ne révèle pas, mais confirme officiellement la conception virginale que Joseph connaissait déjà ; et sur cette base, il révèle le rôle que Joseph doit jouer dans le mystère. La subordination des deux parties du message s'exprime dans une traduction exacte.

« Joseph, fils de David, prends donc chez toi sans crainte Marie ton épouse, car *sans doute* ce qui a été engendré en elle est l'œuvre de l'Esprit Saint, *mais* elle enfantera un fils à qui tu donneras le nom de Jésus ; c'est lui en effet qui sauvera son peuple de ses péchés ».

Ce n'est pas le lieu dans une courte note de justifier cette traduction [1]. Si les traducteurs n'ont pas senti qu'il y avait une opposition entre les deux membres du message, c'est qu'ils n'ont pas été attentifs à un phénomène de la langue de l'époque, qu'on retrouve assez souvent en d'autres passages du Nouveau Testament [2]. Grâce à cette traduction, le message peut être situé de façon satisfaisante dans l'ensemble du récit. Il n'y a plus deux messages, annonce de la conception virginale et révélation du rôle de Joseph, comme si la première devait entraîner l'assentiment raisonnable à la seconde. Il n'y a qu'un message, le rôle de Joseph. Ce n'est pas proprement en raison de la conception virginale, mais plutôt, si l'on ose dire, malgré elle, que le fils de David, ayant mission de servir de père à l'Enfant,

1. Nous l'avons fait ailleurs : *L'annonce à Joseph,* dans *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert,* Paris, 1957, p. 390-397. Nous nous dispensons donc ici de donner les détails plus techniques et les références justificatives.

2. Citons quelques textes significatifs. « Malheur au monde à cause des scandales ! il est fatal *certes* qu'il arrive des scandales, *mais* malheur à l'homme par qui le scandale arrive ! » (*Mt.,* XVIII, 7). — « *Certes* la multitude est appelée, *mais* un petit nombre est élu » (*Mt.,* XXII, 14). Enfin la réponse du Ressuscité à Marie Magdeleine : « Cesse de me tenir ! *Certes* je ne suis pas encore monté vers le Père, va *plutôt* dire aux frères que je monte vers mon Père et votre Père » (*Jn.,* XX, 17). Message structuré comme celui que nous examinons. L'ange rencontre d'abord la difficulté de Joseph (Marie a conçu du Saint-Esprit), le Ressuscité prévient un argument que pourrait opposer Magdeleine afin de retenir Jésus (vous n'êtes pas encore remonté vers le Père). L'ange donne ensuite le motif qui doit décider Joseph à prendre Marie chez lui (tu serviras de père à l'enfant) ; pareillement Jésus explique à Magdeleine pourquoi elle ne doit pas rester à ses pieds, bien qu'il soit encore ici-bas ; elle doit en effet porter sans retard aux Onze un message qui lui apprend non point, c'est évident, que Jésus n'est pas encore monté vers son Père, mais tout au contraire qu'il ne va pas tarder à y monter.

doit prendre chez lui la mère du Sauveur. Si le Saint-Esprit est bien l'auteur de la conception, Joseph n'en a pas moins une fonction à remplir dans la miraculeuse naissance.

*
* *

Pour préciser quelle doit être la fonction de Joseph, il est utile de noter que le message angélique est transmis dans le style des Annonciations. Comme en saint Luc à la Vierge Marie, un signe lui est donné. Dans le passé, le signe était pour la Vierge la grossesse miraculeuse d'Elisabeth; pour Joseph, c'est l'œuvre du Saint-Esprit en Marie, officiellement confirmée. Dans l'avenir, pour Joseph comme pour la Vierge, c'est l'annonce d'un fils (cfr *Jg.*, XIII, 3, 5). Puis, le signe donné, la mission est confiée, à Joseph comme à la Vierge, d'imposer un nom à l'enfant (cfr *Gn.*, XVI, 11; XVII, 19).

Le message culmine donc sur la paternité légale de Joseph. La conception virginale, si elle est partout supposée comme l'événement majeur qui est l'occasion du récit, n'y est pas directement révélée. Pour s'en convaincre définitivement, il faut se départir du concordisme spontané qui projette sur le récit matthéen les enseignements de saint Luc, ainsi que le fit saint Jérôme dans son exégèse.

Les évangiles de l'enfance obéissent en effet à des tendances diverses qui se manifestent à l'occasion de la conception virginale et de la naissance légale de Jésus. Chez saint Luc, l'exemple de Zacharie, sceptique puni, puis l'accueil merveilleux de la Servante du Seigneur, amènent progressivement le lecteur à reconnaître que « rien n'est impossible à Dieu », pas même la conception virginale. Par contre le même lecteur, portant peu d'intérêt aux coutumes juives, ne soulève pas d'objection quand il entend l'ange annoncer que « le Seigneur donnera (à cet enfant) le trône de David son père »; du reste, pour écarter toute difficulté juridique, il lui suffirait de relire un peu plus haut que Joseph, époux de la Vierge, est de la maison de David.

Chez saint Matthieu, situation inverse. Sans détour, il affirme que « Marie se trouve enceinte par la vertu de l'Esprit Saint » : son lecteur est disposé, en raison de ses origines israélites, à admettre un tel miracle. Mais voici la question qui l'arrête : comment un enfant, fût-il le fils d'une vierge, peut-il hériter du trône de David? Son scrupule se reflète dans la décision de Joseph. Personne ne peut rien prendre qui ne lui soit donné du ciel. Et la réponse est transmise par l'ange. Ce n'est pas un homme, même fils de David, qui a introduit le Messie dans sa lignée, c'est Dieu seul. Le fait de la naissance légale que la généalogie avait affirmé dans son style hiératique, notre récit en raconte la réalisation : « Voici comment naquit le Christ Jé-

sus » (v. 18), ou plus exactement, en tenant compte des mots-agrafes qui relient la pensée à la généalogie antérieure : « Or, *du Christ Jésus* telle fut la *genèse* », rappelant le premier verset du chapitre : « Livre de *la genèse* de *Jésus-Christ, fils de David,* fils d'Abraham ». Fils de David, Jésus l'est parce que Joseph l'est. Voilà pourquoi, à la différence des apparitions ultérieures, l'ange appelle Joseph « *fils de David* » : c'est à ce titre qu'il lui donne mandat d'accueillir Marie et son fruit virginal.

Si rien ne nous est dit de la sublime « justice » par laquelle Joseph a cru en l'intervention divine, c'est que, à la différence de la Vierge, il n'est rien dans la conception virginale. Mais il est tout dans la naissance légale. Comme Marie a obéi en servante du Seigneur pour concevoir le Fils du Très-Haut, ainsi doit-il obéir pour en devenir le père. Le délai qui le livre à ses seules ressources n'est pas rapporté pour nous intéresser psychologiquement à ses angoisses ou à sa vertu morale, mais pour manifester comment s'accomplit le dessein divin. Dieu seul mène le jeu, sans néanmoins dédaigner le concours des hommes. C'est au nom de la lignée davidique, au nom d'Israël, comme délégué du peuple élu que, sur l'ordre divin, Joseph le juste accueille le mystère de la nouvelle alliance.

Luc, évangéliste de Marie, raconte la conception et la naissance du Fils de la Vierge; Matthieu rapporte la naissance du Messie, de Jésus, le Fils de David.

*
* *

Essayons maintenant de reconstituer la pensée de Joseph. La traduction ne s'oppose plus à ce que Joseph, l'unique acteur du récit, ait été mis au courant de la conception virginale. Le verset 18 semble même le suggérer : « elle fut trouvée enceinte par la vertu de l'Esprit Saint ». Joseph se montre juste non en ce qu'il observe la Loi autorisant le divorce en cas d'adultère (elle n'a que faire ici), ni en ce qu'il se montrerait débonnaire (nul motif à cela), ni en raison de la justice qu'il devrait à une innocente (curieux accomplissement de cette justice), mais en ce qu'il ne veut pas se faire passer pour le père de l'Enfant divin. S'il craint de prendre chez lui Marie son épouse, ce n'est pas pour un motif profane; c'est que, comme le dit fort bien Eusèbe, il reconnaît une « économie » supérieure à celle du mariage qu'il envisageait. Le Seigneur a modifié son dessein sur lui; qu'Il daigne assurer l'avenir de son élue. Joseph se retire, ayant soin, dans la délicatesse de sa justice envers Dieu, de ne pas « divulguer » le mystère divin de Marie. Inutile de chercher comment il pouvait réaliser son propos : détails superflus pour l'évangéliste. Du reste,

ce juste est placé par les événements au-dessus du plan légal. Le mystère demeurera-t-il dans l'ombre de Dieu seul? Au Seigneur de pourvoir, l'homme a fait son possible. Et Dieu d'intervenir, Joseph d'obéir et d'assumer la paternité légale de Jésus.

L'interprétation proposée n'est pas moins traditionnelle que les autres; elle semble offrir moins de difficultés et reposer sur un meilleur fondement littéraire. Surtout elle montre en Joseph non pas seulement un modèle de vertu, mais l'homme qui joua un rôle indispensable dans l'économie du salut. Alors il mérite d'être comparé à Jean-Baptiste.

Jean annonce et désigne le Messie; Joseph accueille le Sauveur d'Israël. Jean est la Voix qui se fait l'écho de la tradition prophétique; Joseph est le fils de David qui adopte le Fils de Dieu. Par sa proclamation officielle, Jean est Elie, le grand prophète; par son humble accueil familial, Joseph est le Juste par excellence. Comme tous les justes, il attend le Messie, mais lui seul reçoit l'ordre de jeter un pont entre les deux Testaments; bien plus que Siméon recevant Jésus dans ses bras, il accueille le Sauveur dans sa propre lignée. Enfin, comme l'a si bien développé saint Bernard, écho d'une longue tradition patristique, Joseph réagit comme les justes de la Bible devant Dieu qui intervient dans leur histoire, comme Moïse ôtant ses sandales, comme Isaïe terrifié par l'apparition du Dieu trois fois saint, comme Elisabeth se demandant pourquoi la mère de son Seigneur vient à elle, comme le centurion de l'évangile, comme Pierre enfin disant : « Eloignez-vous de moi, Seigneur, car je suis un pécheur ».

Lyon (Rhône) Xavier LÉON-DUFOUR, S. J.
4 Montée de Fourvière.

La plénitude de la parole dans la pauvreté de la chair d'après Col., I, 24

La section I, 9 - II, 3 de l'épître aux Colossiens envisage le mystère du salut sous l'angle de la plénitude et de la richesse divine.

Le thème est énoncé dès la prière initiale : « Nous ne cessons de prier pour vous et de demander à Dieu *que vous soyez remplis* de la connaissance de sa volonté en toute sagesse et intelligence spirituelle » (I, 9). Le souhait final correspond à cet exorde et forme inclusion : « Puissent-ils parvenir à *toute la richesse de la plénitude* de l'intelligence, qui leur fera pénétrer le mystère de Dieu dans lequel se trouvent cachés *tous les trésors* de la sagesse et de la science » (II, 2-3).

Deux parties : réconciliation du monde dans le Christ (I, 9-23) et ministère de cette réconciliation (I, 24 - II, 3). Dieu s'est réconcilié le monde en faisant habiter dans le Christ *toute la plénitude* (I, 19). Le ministère de la réconciliation consiste à communiquer la plénitude du Christ aux Gentils, c'est-à-dire à « *remplir* en vous la Parole de Dieu » (I,25), pour que soit manifeste « *la richesse* de la gloire du mystère dans les nations » (I, 27).

C'est en fonction de cette idée de plénitude que nous voudrions interpréter le v. 24, véritable charnière du développement. Saint Paul y chante son Magnificat : la Parole de Dieu qui lui a été confiée pour les nations est sa joie dans la souffrance (v. 24a) et sa richesse dans la pauvreté (v. 24b) !

24a A présent, j'ai de la joie dans les souffrances (endurées) pour vous,
24b et je compense, en plénitude, *la pauvreté des angoisses du Christ* (subies) *en ma chair* pour son corps qui est l'Eglise,
25 car j'en suis devenu le serviteur par le don qui m'a été fait de l'Economie de Dieu, pour remplir en vous la Parole de Dieu,
26 ce mystère resté caché depuis les siècles et les générations et qui maintenant vient d'être manifesté à ses saints,
27 à qui Dieu a voulu faire connaître ce qu'est *la richesse de la gloire de ce mystère dans les nations, qui est le Christ en vous,* lui, l'espérance de la gloire.

Est-il besoin de noter que la traduction proposée ici pour le v. 24b s'écarte totalement de la version reçue[1] ? On connaît par exemple celle

1. L'histoire de l'interprétation du texte a été exposée en détail par J. Kre-

de *la Sainte Bible* de l'Ecole de Jérusalem : « Je complète en ma chair ce qui manque aux épreuves du Christ, pour son corps qui est l'Eglise ».

La différence tient à l'interprétation de la formule *ta husterèmata tôn thlipseôn*, que nous traduisons par « la pauvreté des angoisses », soit *inopiam angustiarum* au lieu du *ea quae desunt passionum* de la Vulgate. On verra en effet que chez saint Paul *husterèma* signifie avant tout le besoin physique, l'indigence, la pauvreté concrète, tandis que *thlipsis* désigne cent fois dans la Bible cet accompagnement normal de l'indigence qui est l'angoisse. « La pauvreté des angoisses » se trouve être alors simplement l'antonyme de « la richesse de la gloire » (v. 27), ce qui fait surgir entre les deux extrémités de la phrase ce parallélisme antithétique :

v. 24	v. 27
τὰ ὑστερήματα	τὸ πλοῦτος
τῶν θλίψεων	τῆς δόξης
τοῦ Χριστοῦ	τοῦ μυστηρίου τούτου
ἐν τῇ σαρκί μου	ἐν τοῖς ἔθνεσιν

D'une part « pauvreté des angoisses du Christ, dans la chair de Paul » (v. 24), de l'autre, grâce à la parole apostolique, « richesse de la gloire du mystère (du Christ) dans les nations » (v. 27).

Du coup, il devient possible de restituer au verbe *antanaplèrô* (v. 24b) tout le relief de son sens original : « je remplis d'une plénitude (*anaplèrô*) qui compense (*anti*) ». Il ne s'agit plus, comme dans l'interprétation classique, d'un complément de douleurs destiné à remplir une mesure que la passion du Christ aurait laissée encore incomplète. Non, la plénitude marquée par *antanaplèrô* n'est pas une quantité de souffrances, mais au contraire une plénitude positive [2], une abondance de richesses, de force, de lumière. Dans le cachot et les chaînes, la pauvreté et l'angoisse de saint Paul est comblée d'une large compensation, car à sa grande joie il est devenu le trésorier de Dieu (v. 25), chargé de distribuer aux nations les richesses de la Parole (v. 26-27). Ainsi la pauvreté angoissée de la croix, qu'il endure en sa chair, est remplie en surabondance par les trésors du Christ ressuscité.

L'accord des compléments « en ma chair » et « pour son corps », non pas avec le verbe *antanaplèrô* comme le veulent la plupart des traductions, mais avec le substantif *thlipseôn* : « les angoisses du

---

mer, *Was an den Leiden Christi noch mangelt.* Bonner Biblische Beiträge, 12, Bonn, 1956. Un compte rendu de cet ouvrage paraîtra dans un prochain fascicule de la *N.R.Th.*

2. Ainsi *antanaplèrô* entre en résonance avec *plèrôthète, plèrôma, plèrôsai, plèrophoria* (I, 9, 19, 25; II, 2), les quatre termes de plénitude déjà signalés et qui dénotent tous une abondance positive. Notons que *antanaplèrô ta husterèmata* et *plèrôsai ton logon* se font écho à l'intérieur de la phrase (v. 24, 25).

Christ (que je subis) en ma chair pour son corps qui est l'Eglise », accord parfaitement conforme aux usages de la syntaxe paulinienne [3], reproduit la construction du v. 24a, où, cette fois, tous les traducteurs s'accordent à relier « pour vous », non pas au verbe *chairô*, mais au substantif *pathèmasin*.

L'homologie grammaticale ainsi établie accuse le développement rigoureusement symétrique de la pensée :

v. 24a	v. 24b
A présent j'ai de la joie dans les souffrances (endurées) pour vous	et je compense, en plénitude, la pauvreté des angoisses du Christ (subies) en ma chair pour son corps qui est l'Eglise...

Compris de la sorte, ce verset I, 24 s'harmonise non seulement à l'idée dominante de l'épître, mais encore il reprend les thèmes de base de la II[e] aux Corinthiens et correspond tout à fait à la pensée que développera le chapitre parallèle, le troisième de l'épître aux Ephésiens. On sait par contre que l'interprétation habituelle en faisait un *hapax legomenon*.

Mais avant de procéder à ces comparaisons, il importe, pour justifier l'exégèse proposée, d'examiner les termes *thlipsis* et *husterèma* à la lumière des grands thèmes bibliques de l'angoisse et de la pauvreté, car c'est là notre point de départ.

LE VOCABULAIRE

Angoisse.

Thlipsis correspond à l'hébreu *çarar* qui veut dire littéralement « encerclement ». Ses équivalents sont *stenochôria*, « manque d'espace », de là « anxiété », et *anagkè*, « nécessité ».

Le *Ps.* XXI [4] évoque ce cauchemar de l'encerclement :

> Mon Dieu, mon Dieu, écoute-moi,
> pourquoi m'as-tu abandonné?

3. Il est en effet fréquent chez saint Paul, qu'un ou plusieurs substantifs dépendent d'un autre par l'intermédiaire de prépositions, et cela sans répétition de l'article, contrairement à la règle classique. En voici trois exemples parmi des dizaines. *Rom.*, XV, 30 : « luttez avec moi dans *les prières à Dieu pour moi* ». *Eph.* II, 15 : « supprimant *la loi des préceptes avec ses ordonnances* » : ici, malgré la proximité du participe, il n'en est pas moins impossible, sous peine de contresens, d'en faire dépendre le complément prépositionnel; forcément celui-ci doit se rattacher aux substantifs. *Eph.*, III, 13 : « je demande de ne pas faiblir à l'idée de *mes angoisses pour vous* ».

4. Pour la traduction des psaumes, on se réfère à la Bible grecque, celle qu'utilisait saint Paul. Aussi adoptera-t-on, dans cet article, la numérotation de la Septante. Elle coïncide avec celle de la Vulgate.

Ne t'éloigne pas de moi :
proche est l'angoisse, « thlipsis eggus »!
et personne pour me secourir.
Des taureaux nombreux me cernent,
de fortes bêtes *m'encerclent;*
contre moi bâille leur gueule,
gueule de lion qui dévore et rugit.

Je suis comme l'eau qui s'écoule,
et tous mes os se disloquent;
mon cœur est pareil à la cire,
il fond au milieu de mes viscères;
mon palais est sec comme un tesson,
et ma langue collée à ma mâchoire.

Tu me couches dans la poussière de la mort :
des chiens nombreux *me cernent,*
une bande de vauriens *m'encercle,*
ils me percent les mains et les pieds. (v. 2, 12-17)

Et cet enlisement que décrit le *Ps.* LXVIII est l'angoisse à l'état pur, anxiété de la chair et serrement du cœur, quand le gouffre où l'on enfonce, lentement, se referme :

Sauve-moi, ô Dieu, car les eaux
me sont entrées jusqu'à l'âme.
J'enfonce dans la bourbe du gouffre,
j'ai perdu pied.
Tire-moi du bourbier que je n'enfonce,
que l'abîme ne m'engloutisse,
que ne se referme pas sur moi
la bouche de la fosse :
je suis dans l'angoisse, « thlibomai »,
vite, réponds-moi! (v. 2, 3, 15, 16, 18)

Telle est l'angoisse du pauvre. Car l'homme de douleur de ces deux psaumes est un pauvre : « Je suis *pauvre* et souffrant » (*Ps.* LXVIII, 30); « Il n'a point méprisé ni dédaigné la prière du *pauvre* » (*Ps.* XXI, 25).

Angoisse et pauvreté sont souvent parallèles au point de devenir synonymes :

Ne repousse pas le suppliant *angoissé,*
ne détourne pas du *pauvre* ton regard. (*Sir.*, IV, 4)

Gagne la confiance de ton prochain dans sa *pauvreté,*
au jour de l'*angoisse* demeure-lui fidèle. (*Ibid.*, XXII, 23)

Le Seigneur est le refuge du *pauvre,*
un secours opportun dans l'*angoisse.* (*Ps.* IX, 10)

Tout au long des psaumes, c'est du fond de l'angoisse que monte vers Yahvé l'appel du pauvre :

Tourne-toi vers moi, pitié pour moi,
car je suis solitaire et *pauvre.*
Les *angoisses* de mon cœur s'amplifient,
de mes anxiétés délivre-moi! (*Ps.* XXIV, 16-17)

Tends l'oreille, Seigneur, écoute-moi,
car je suis *pauvre et indigent.*
Au jour de l'*angoisse* j'ai crié vers toi,
car tu m'as écouté. (*Ps.* LXXXV, 1, 7)

Ce thème est le refrain du *Ps.* XXXIII :

Un *pauvre* a crié, le Seigneur l'a écouté,
et de toutes ses *angoisses,* il l'a sauvé.

Les justes ont crié, le Seigneur les a écoutés,
et de toutes leurs *angoisses* il les a délivrés.

Nombreuses sont les *angoisses* des justes
et de toutes il les délivrera! (v. 7, 18, 20)

Un refrain semblable scande à quatre reprises le *Ps.* CVI :

Ils criaient vers le Seigneur dans l'*angoisse,*
et de toutes leurs nécessités il les a délivrés. (v. 6 = 13, 19, 28)

La *thlipsis* c'est ici, tour à tour, la faim et la soif de l'exode, les cachots de la captivité, la maladie, la fureur des flots. Et le psalmiste conclut :

Ils étaient humiliés, meurtris,
par l'*angoisse* des maux et des peines.
Et il sauva l'indigent de sa *pauvreté.* (v. 39, 41)

Telle est l'histoire d'Israël. Car le pauvre de Yahvé est avant tout le peuple d'Israël. Le *Ps.* XLIII, grande lamentation nationale, culmine en ce cri suprême qui associe une fois de plus *ptôcheia* et *thlipsis* :

A cause de toi, l'on nous met à mort tout le long du jour,
nous avons passé pour des brebis d'abattoir.
Réveille-toi, pourquoi dors-tu, Seigneur?
Lève-toi, ne rejette pas jusqu'à la fin!
Pourquoi détournes-tu ta face,
oublies-tu *notre pauvreté et notre angoisse*? (v. 23-25)

Dans son discours eschatologique Jésus annonce la *thlipsis megalè,* « la grande angoisse » de la fin des temps (*Mt.,* XXIV, 21 = *Dan.,* XII, 1). Cette angoisse finale est déjà présente dans l'angoisse actuelle des apôtres et de l'Eglise. Prédite par Jésus dans le langage apocalyptique des prophètes, cette *thlipsis* apostolique n'en reste pas moins en continuité avec la longue série des angoisses d'Israël, telles que les chantent les psaumes de pauvreté. Tout en la transposant en

dimension eschatologique, l'angoisse du nouvel Israël prolonge celle de l'ancien. Dans la pauvreté et l'angoisse, les apôtres et l'Eglise ont conscience d'être les héritiers authentiques des « pauvres de Yahvé » et bénéficiaires, à ce titre, de toutes les richesses messianiques qui leur ont été promises.

Ainsi, c'est au passage que nous venons de citer, *Ps.* XLIII, 23, que se réfère le célèbre catalogue des angoisses et des misères apostoliques, en *Rom.*, VIII, 35 :

> Qui nous séparera de l'amour du Christ? L'angoisse, l'anxiété (*thlipsis, stenochôria*), la persécution, la faim, la nudité, les périls, le glaive? selon le mot de l'Ecriture :
>
> « A cause de toi, l'on nous met à mort tout le long du jour;
> nous avons passé pour des brebis d'abattoir ».

A l'objurgation du même psaume : « Pourquoi caches-tu ta face, *oublies-tu notre pauvreté et notre angoisse?* », fait écho la voix de l'Apocalypse, II, 8-9 : « A l'Ange de l'Eglise de Smyrne, écris : Ainsi parle le Premier et le Dernier, celui qui fut mort et a repris vie : *Je connais ton angoisse et ta pauvreté, tu es riche pourtant!* »

Saint Paul adresse aux Eglises de Macédoine un éloge identique; leur *thlipsis* et leur *ptôcheia* a surabondé en richesse :

> Dans l'épreuve de multiples *angoisses,*
> il y a surabondance de leur joie,
> et la profondeur de leur *pauvreté*
> a surabondé en *richesse* de générosité (*II Cor.*, VIII, 2).

Chez saint Paul, il y a, comme dans les psaumes, un lien étroit entre *thlipsis* et pauvreté. La *thlipsis* c'est l'épreuve apostolique, mais sous forme spécifique d'angoisse, cette marque propre du « pauvre de Yahvé ».

On l'a vu, en *Rom.*, VIII, 35, angoisse et anxiété ne vont pas sans pauvreté, c'est-à-dire « faim » et « nudité ». L'autre liste d'épreuves, celle de *II Cor.*, VI, 4-10, débute par les trois synonymes *thlipsis, anagkè, stenochôria,* « angoisse, nécessité, anxiété » et finit par le thème de la pauvreté compensée : « *pauvres,* nous faisons tant de riches, n'ayant rien, nous possédons tout ».

On sait que *tapeinoi* correspond à l'hébreu *anawim,* le titre privilégié des « pauvres de Yahvé ». Or en *II Cor.*, VII, 5-6, la *thlipsis* range saint Paul parmi ces « humbles ». « Pas de relâche pour ma chair, *angoisses* de tous côtés : luttes en dehors, craintes au dedans; mais le Dieu qui console les *humbles* m'a consolé ».

En *Phil.*, IV, 14, le mot *thlipsis* désigne l'humiliation, la faim et les privations de l'Apôtre (*tapeinousthai, peinân, hustereisthai,* v. 12), c'est-à-dire son état de pauvreté. Ici on est forcé de traduire *thlipsis*

par « détresse, misère » [5]. *Angustia* en latin dit aussi à la fois angoisse et exiguïté de ressources, gêne pécuniaire ; c'est de loin, nous semble-t-il, le meilleur équivalent.

Enfin, l'épître aux Hébreux, XI, 36-38, énumérant les épreuves des prophètes, associe également la pauvreté et l'angoisse :

> Ils subirent l'épreuve des dérisions et des fouets, et celle des chaînes et de la prison. Ils ont été lapidés, sciés, ils ont péri par le glaive, ils sont allés çà et là, sous des peaux de moutons et des toisons de chèvres, dans *le besoin, l'angoisse,* les tourments, eux dont le monde était indigne, errant dans les déserts, les montagnes, les cavernes, les antres de la terre.

Husteroumenoi, thlibomenoi : « dans le besoin, l'angoisse ». Entre ce binôme et *ta husterèmata tôn thlipseôn* en *Col.*, I, 24, le rapprochement n'est plus très difficile à faire.

Indigence.

Husterèma n'est guère employé en grec profane. Excessivement rare dans l'Ancien Testament [6], il ne figure qu'une seule fois dans les psaumes [7]. Quant au Nouveau Testament — sauf *Luc,* XXI, 4, emprunt probable au vocabulaire de l'Apôtre — le terme est exclusivement propre aux épîtres pauliniennes. Mais là il abonde. Avant tout il s'agira donc cette fois d'expliquer saint Paul à partir de saint Paul lui-même.

1. *Husterèma* signifie d'abord *l'indigence concrète.* C'est le cas à trois reprises dans la II[e] aux Corinthiens. *To ekeinôn husterèma* ou *ta husterèmata tôn hagiôn* y désigne la pauvreté des « saints » de Jérusalem (VIII, 14 ; IX, 12) et *to husterèma mou,* les besoins matériels de l'Apôtre (XI, 9). Chaque fois, le génitif indique la personne sujette au besoin. La chose manquante n'est pas exprimée ; il est clair qu'il s'agit des biens matériels en général. De même en *Luc,* XXI, 4 : au trésor du temple la pauvre femme a versé « de son indigence » (*ek tou husterèmatos autès*).

2. Tout comme l'angoisse apostolique est simultanément oppression du corps et anxiété du cœur, de même l'*husterèma* : le dénuement matériel se double chez saint Paul d'une *privation sensible.*

En *Phil.*, II, 30 et *I Cor.*, XVI, 17, *to humôn husterèma* ne signifie plus, comme en *II Cor.*, VIII, 14, « le besoin que vous éprouvez », mais

5. Cfr *II Cor.*, VIII, 13 : « Il ne s'agit point, pour soulager les autres, de vous réduire à *la gêne* (*thlipsis*) ».

6. *Jg.*, XVIII, 10 ; XIX, 19 ; *II Esdr.*, VI, 9 ; *Ps.* XXXIII, 10 ; *Eccl.*, I, 15.

7. Et là justement en relation avec *thlipsis.* On l'a vu, le *Ps.* XXXIII chante à trois reprises la délivrance du pauvre « de toutes ses angoisses » (v. 7, 18, 20) ; c'est dans ce contexte que doit se lire le v. 10 : « Il n'y a pas d'*indigence* (*husterèma*) pour ceux qui le craignent ».

bien « le manque de vous, le besoin que j'ai de vous ». Ici le génitif (ou l'adjectif possessif qui le remplace) n'indique pas la personne sujette au besoin, mais celle qui est l'objet du besoin, celle dont le manque se fait sentir.

L'absence de ceux qu'il aime laisse au cœur de Paul un vide dont il souffre. De là cette effusion à remercier les Philippiens pour leur générosité à son égard : « Pour le moment j'ai tout ce qu'il faut et même plus qu'il ne faut, je suis comblé depuis qu'Epaphrodite m'a remis votre offrande, parfum de bonne odeur, sacrifice que Dieu reçoit et trouve agréable » (*Phil.*, IV, 18). Non que l'Apôtre attache de l'importance à son dénuement matériel (v. 11-12) ; ce qui le comble dans le bienfait reçu, c'est la manifestation tangible d'une affection (v. 10) ; l'offrande des Philippiens vient pourvoir, moins à un besoin pécuniaire, qu'à un besoin du cœur [8] : « Epaphrodite a risqué sa vie pour combler *le besoin que j'ai de vous* par l'assistance (*leitourgias* [9]) que vous m'envoyez » (*Phil.*, II, 30).

De manière analogue, en *I Cor.*, XVI, 17, la présence des délégués de Corinthe console l'Apôtre de son éloignement : « Je suis heureux de la présence de Stéphanas, de Fortunatus et d'Achaïcus qui ont suppléé *au besoin que j'ai de vous* [10] ».

3. Enfin *husterèma* désigne aussi, par métaphore, *les besoins de l'esprit*. *II Cor.*, VIII, 14 effectue ce passage du matériel au spirituel : « Maintenant votre superflu pourvoit à *leur besoin*, pour que leur superflu pourvoie à *votre besoin* ». Par antithèse à l'indigence concrète des pauvres de Jérusalem, « votre besoin » indique ici manifestement les besoins spirituels des fidèles de Corinthe, interprétation que confirme d'ailleurs *Rom.*, XV, 27.

Husterèma a le même sens spirituel en *I Thess.*, III, 10 : « Nuit et jour nous demandons (à Dieu) qu'il nous soit donné de revoir votre visage et de répondre aux besoins de votre foi » (*ta husterèmata tès pisteôs humôn*). Tout le contexte invite à penser que le génétif « de votre foi » n'est pas objectif mais subjectif. La foi n'est pas *l'objet* manquant : au contraire, à son immense joie, saint Paul vient d'apprendre qu'au milieu de très lourdes épreuves la foi est demeurée ferme à Thessalonique (v. 6). La foi est *le sujet* du besoin ; c'est la foi des

---

8. Fréquemment l'Apôtre exprime le désir intense (*epipothia*) qui le fait soupirer vers les siens : *Rom.*, I, 11 ; *Phil.*, I, 8 ; IV, 1 ; *I Thess.*, III, 6 ; *II Tim.*, 1, 4, etc.

9. Gén. d'abondance auprès du verbe « remplir », construction classique, encore très courante chez les auteurs du N.T. (cfr e.a. *Rom.*, XV, 13, 14 ; *II Tim.*, I, 4). C'est en effet par la *leitourgia* qu'est rempli le besoin, cfr *II Cor.*, IX, 12.

10. Pour l'emploi du possessif *humeteron* au lieu du gén. obj., cfr *I Cor.*, XV, 31, où il faut comprendre de toute évidence, non point « par votre fierté », comme on s'y attendrait normalement, mais, au contraire, « par ma fierté à votre sujet ».

Thessaloniciens qui en eux aspire au réconfort spirituel qu'apporte la Parole de Dieu et leur fait désirer la présence de l'Apôtre. D'après Timothée, leur désir de revoir leur apôtre n'a d'égal que le désir de l'Apôtre de revoir ses ouailles (*ibid.*). Qu'on se rappelle un des derniers versets de l'Ecclésiastique : « Quoi? vous avouez votre *besoin* (*hustereisthai*), et vos âmes ont si soif; j'ouvre la bouche pour parler, achetez-la (la Sagesse) sans argent » (LI, 24). Saint Paul souhaite qu'il lui soit donné, comme au Siracide, d'apaiser la soif spirituelle des fidèles, *les besoins de leur foi.*

Ainsi, dans les épîtres, *husterèma* dénote le besoin sous toutes ses formes : avant tout *le besoin matériel,* indigence et dénuement concret des « pauvres » de Jérusalem ou de saint Paul lui-même; ensuite, par métaphore, *le besoin sensible,* ce désir qu'a l'Apôtre d'avoir près de lui ceux qu'il aime; ou encore *le besoin spirituel,* aspirations de la foi chez les Thessaloniciens.

Husterèma appartient donc, aussi bien que *thlipsis,* au vocabulaire paulinien de la pauvreté. Dès lors la locution *ta husterèmata tôn thlipseôn* apparaît manifestement comme l'antonyme pur et simple de *to ploutos tès doxès* (*Col.*, I, 24, 27). A « la richesse de la gloire » fait pendant « la pauvreté des angoisses » [11]. L'expression s'explique par le lien très étroit que l'Ecriture établit entre angoisse et indigence. L'angoisse y constitue l'enveloppe et l'ambiance caractéristique de la pauvreté, exactement comme la gloire y est la parure et l'éclat distinctif de la richesse.

Communion à l'indigence angoissée du Christ.

Du haut de la croix, Jésus criait son angoisse : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? » (*Ps.* XXI, 2). Il murmurait aussi son indigence : « Sachant que tout était achevé désormais, Jésus dit pour que toute l'Ecriture s'accomplît : *J'ai soif!* » (*Jean,* XIX, 28; *Ps.* LXVIII, 22). On a vu comment les deux psaumes, ainsi évoqués par le Sauveur lui-même, décrivent le pauvre au paroxysme de l'anxiété, sombrant dans le gouffre, cerné de tous côtés par la meute de

11. Littéralement : « les besoins des angoisses »; mais, en français, la formule prête à équivoque, car elle semble signifier un désir d'être angoissé. Aussi, afin d'exclure toute interprétation « doloriste », préférons-nous dire « la pauvreté des angoisses ». — Dans quelle catégorie grammaticale le gén. *tôn thlipseôn* est-il à ranger? Pourvu qu'on le classe dans la même catégorie que le gén. *tès doxès* (v. 27), la dénomination exacte importe peu ici. Le plus simple si l'on veut serait d'y voir un génitif subjectif : s'il y a pauvreté *des* angoisses et richesse *de* la gloire, c'est que les angoisses sont pauvres et que la gloire est riche. Un rapprochement s'impose entre *ta husterèmata tôn thlipseôn* et *ta husterèmata tès pisteôs* (*I Thess.*, III, 10). Dans les deux cas, le génitif indique, non pas la chose manquante, mais l'état d'âme subjectif d'où émane un besoin. De même que la foi est le siège des aspirations spirituelles, ainsi l'angoisse est-elle le siège des besoins matériels et sensibles.

ses ennemis (cfr p. 234-235). A tel détail saisissant : mains et pieds transpercés, vêtement tiré au sort (*Ps.* XXI, 17-19), vinaigre servant de breuvage (*Ps.* LXVIII, 22), les évangélistes ne pouvaient pas ne pas reconnaître dans le pauvre de ces psaumes les traits douloureux du Crucifié en proie à la soif et aux angoisses de la mort.

En *Col.*, 1, 24, « la pauvreté des angoisses du Christ », c'est cela. En effet c'est bien le Calvaire que saint Paul a devant les yeux : « Dieu s'est plu à réconcilier tous les êtres... en faisant la paix *par le sang de la croix*. Il vous a réconciliés *dans son corps de chair, le livrant à la mort* » (v. 20, 22).

La croix est aux yeux de saint Paul un mystère de pauvreté. Nul n'a contemplé comme lui la pauvreté de la croix, sa faiblesse (*II Cor.*, XIII, 4), son dépouillement, sa bassesse. « Ayez en vous les sentiments qui furent dans le Christ Jésus : de condition divine... *il s'est dépouillé* [12] prenant la condition de *serviteur... il s'abaissa* obéissant jusqu'à la mort, et à la mort de la croix » (*Phil.*, II, 5-8). « De riche, *il s'est fait pauvre* pour vous, afin de vous enrichir *par sa pauvreté* » (*II Cor.*, VIII, 9).

Si saint Paul évoque, en *Col.*, I, 27, les ineffables richesses du Christ glorieux, il se devait d'en rappeler d'abord la source : la pauvreté angoissée du Calvaire (v. 24).

Par le baptême, la foi, la renonciation au péché et aussi par la souffrance, le chrétien s'identifie à la mort de Jésus, cloué avec lui sur la croix (*Rom.*, VI, 2-6; VIII, 17). Dans les multiples épreuves de son apostolat, saint Paul a expérimenté sur le vif cette communion à la passion du Christ, cette conformité à sa mort (*Phil.*, III, 10; *Gal.*, II, 19; *II Tim.*, II, 9, 11). « Je porte en mon corps les stigmates de Jésus » écrivait-il aux Galates, VI, 17. Aux Corinthiens il le redira avec force : « Les souffrances du Christ abondent en nous. *Nous portons partout et toujours en notre corps les souffrances de mort de Jésus* » (*II Cor.*, I, 5; IV, 10).

En *Col.*, I, 24, « la pauvreté des angoisses du Christ (subies) en ma propre chair » ne veut pas dire autre chose. L'apostolat cloue saint Paul à la croix de Jésus et lui en fait goûter la pauvreté et l'angoisse. Dans la persécution, l'Apôtre ressent l'anxiété de l'Homme de douleur. Dans « la nudité, la faim et la soif » (*Rom.*, VIII, 35 et *II Cor.*, XI, 27), il fait sien le dénuement et le *Sitio* du Golgotha.

Richesse de la résurrection dans la pauvreté de la croix.

Cependant saint Paul ne considère la souffrance que dans la pers-

12. La *kénose* est la réduction à un état de pauvreté et de besoin. Cfr *Lc*, I, 53 : « Il a rassasié de biens les affamés, et renvoyé les riches, *vides* (*kenous*) », verset qui s'inspire du *Ps. CVI*, 9, où « vide » est synonyme d'« affamé » : « Il a rassasié l'âme *vide* (*kenèn*), l'âme affamée, il la combla de biens ».

pective de la gloire : « Nous souffrons avec lui, pour être aussi glorifiés avec lui. J'estime en effet que les souffrances du temps présent ne sont pas à comparer à la gloire qui doit se révéler en nous » (*Rom.*, VIII, 17-18). « Oui, le poids léger et momentané de l'angoisse, nous procure, avec une extraordinaire surabondance, une masse éternelle de gloire » (*II Cor.*, IV, 17).

L'Apôtre éprouve en sa chair la faiblesse de la croix, mais dans cette faiblesse se déploie la puissance et la vie du Christ ressuscité, comme le prouve la force irrésistible de la parole apostolique :

> Le Christ parle en moi, lui qui n'est pas faible à votre égard,
> mais qui est puissant parmi vous.
> Certes, il a été crucifié en raison de sa faiblesse,
> mais il est vivant de par la puissance de Dieu.
> Et nous aussi, nous sommes faibles en lui, bien sûr,
> mais nous serons vivants avec lui, par la puissance de Dieu,
> dans notre conduite à votre égard. (*II Cor.*, XIII, 3-4; cfr XII, 9)

Col., I, 24 exprime une pensée tout analogue. De même que la force se déploie dans la faiblesse, ainsi la richesse remplit-elle la pauvreté. Subissant en sa chair la pauvreté de la croix, saint Paul la compense par la plénitude du Christ glorieux : témoin, la vertu enrichissante de la parole apostolique. « Je compense en plénitude la pauvreté des angoisses du Christ subies en ma chair... par le don qui m'a été fait de l'Economie de Dieu, pour remplir en vous la Parole de Dieu... (et maintenant se manifeste) ce qu'est la richesse de la gloire de ce mystère dans les nations, qui est le Christ en vous » (v. 24-27).

Antanaplèrô ta husterèmata : « je compense en plénitude la pauvreté » [13]. Cinq fois sur les huit, *husterèma* sert, chez saint Paul, de

---

13. Le préfixe *anti* peut affecter soit le sujet, soit l'objet de l'action. *Antanaplèrô* signifie dans le premier cas « je remplis au lieu d'un autre (ou en réponse à un autre) », cfr Zorell, *Lexicon Graecum N.T.* : « *vicissim suppleo* » ; dans le second cas, « je remplis en substituant (ou en opposant) un objet à un autre », cfr Bailly, *Dict. grec* : « je contrebalance ».

D'après notre interprétation, *Col.*, I, 24 vérifie le second sens à l'exclusion du premier. Paul ne souffre pas à la place du Christ afin de combler une mesure de souffrances que le Christ aurait laissée incomplète ; l'Apôtre remplace par des richesses spirituelles les biens temporels dont il est privé dans sa pauvreté.

Antanaplèrô ne figure qu'une fois dans la Bible. Quant aux exemples profanes connus (cfr J. Kremer, *op. cit.*, p. 156-163), ils permettent à la fois les deux interprétations, *anti* affectant simultanément le sujet et l'objet de l'action. Il y a cependant une exception notoire, le texte du discours de Démosthène *sur les Symmories*, 17. L'orateur propose de partager des groupes de soixante contribuables, ou symmories, en cinq subdivisions de douze personnes : *tôn summoriôn hekastèn dielein pente merè kata dôdeka andras*, et il ajoute : *antanaplèrountas pros ton euporôtaton aei tous aporôtatous*. Faisant de cette proposition participiale l'attribut du complément *andras*, et voyant en *tous aporôtatous, le sujet* du participe, Voemelius traduisait : « Earum classium singulas in quinas dividi partes iubeo duodenarias, sic ut tenuissimi pro ratione locupletissimi pecuniam suppleant » (Paris, Didot, 1841). Selon Voemelius, *antanaplèrô*

complément à *anaplèrô* ou l'un de ses composés. En *II Cor.*, IX, 12 et XI, 9, *prosanaplèroun ta husterèmata*, c'est pourvoir à l'indigence physique par une aide pécuniaire. En *Phil.*, 11, 30 et *I Cor.*, XVI, 17, *anaplèroun to husterèma* veut dire qu'un besoin du cœur est comblé par un signe d'affection ou une présence. Par contre, en *Col.*, I, 24, le préfixe *anti* dénote que cette fois la plénitude est *compensatoire*, c'est-à-dire totalement autre que les biens matériels et sensibles faisant défaut : elle ne consiste ni en argent, ni en sympathie humaine, mais elle est cette plénitude même de Dieu, qui remplace tout le reste.

LES TEXTES PARALLELES

Corinthiens.

L'idée que le trésor du ministère contrebalance la faiblesse du ministre domine cette magnifique apologie de la vie apostolique qu'est la II[e] épître aux Corinthiens [14]. En voici le passage central :

IV,6 Le Dieu qui a dit : « Que du sein des ténèbres brille la lumière »
est Celui qui a brillé dans nos cœurs,
pour faire resplendir la connaissance de la gloire de Dieu
qui est sur la face du Christ.
7 Mais nous portons *ce trésor* en des vases d'argile,
pour que cette surabondance de force soit de Dieu et ne vienne pas de nous :
8 toujours dans l'angoisse, mais non à l'étroit,
dans le besoin, mais non embarrassés,
9 persécutés, mais non abandonnés,
terrassés mais non annihilés,

---

signifierait donc ici « je paie, au lieu d'un autre, sa part de contribution ». Est-ce en se basant sur cette traduction, que le *Lexicon Graecum N.T.* cite, comme unique exemple de la version *« vicissim suppleo »*, ce texte de Démosthène? Fort différente en tout cas est l'interprétation de A. Croiset (*Harangues* I, Coll. G. Budé, 1946) qui correspond à celle du dictionnaire Bailly (1950). Elle relie *antanaplèrountas* au sujet sous-entendu et collectif de l'infinitif *dielein*, sujet qui n'est autre que l'auditoire de Démosthène, et reconnait en *tous aporôtatous* un *complément direct*. Cette interprétation a pour elle l'évidence du contexte Au paragraphe précédent l'orateur demandait de compléter douze cents contribuables en leur en ajoutant huit cents autres : *tous diakosious kai chilious anaplèrôsai phêmi chrènai kai poièsai dischilious, oktakosious autois prosneimantas.* Au point de vue syntaxe : exactement comme on l'a dit de *antanaplèrountas*, le participe *prosneimantas* s'accorde avec le sujet sous-entendu de l'infinitif, sujet qui est également l'auditoire. Quant au sens, la formule *anaplèrô prosneimôn tina tini* n'est-elle pas un doublet de *antanaplèrô tina pros tina*?

Voici donc la phrase de Démosthène : « Je demande de partager chaque symmorie en cinq subdivisions de douze personnes et de parfaire ce nombre en contrebalançant tout contribuable très riche par les moins riches ». Sans équivoque possible, *antanaplèrô* signifie donc ici : « je remplis en ajoutant l'un en contrepoids à l'autre ». Ici le préfixe *anti* se réfère uniquement à l'objet de l'action, comme c'est le cas d'après nous en *Col.*, I, 24.

14. L. Cerfaux, *L'antinomie paulinienne de la vie apostolique*, Recueil Cerfaux, II, p. 457.

10 nous portons à tout moment la mort de Jésus en notre corps,
afin que la vie de Jésus se manifeste elle aussi en notre corps,
11 car sans cesse, nous les vivants, on nous livre à la mort à cause de Jésus,
afin que la vie de Jésus se manifeste elle aussi en notre chair mortelle;
12 ainsi la mort opère en nous,
la vie en vous.

Le ministère de la nouvelle alliance, *diakonia* d'une gloire infiniment supérieure à la gloire que reflétait le visage de Moïse à la descente du Sinaï (*II Cor.*, III, 7-12), est cette lumière que le Créateur de la lumière a fait jaillir au cœur de Paul pour l'illumination des Gentils (IV, 6). Force qui surmonte angoisses, pauvreté, persécutions et défaites (v. 7b-9), ce ministère de l'Esprit est la transparence de la vie de Jésus à travers un corps en proie à la mort de Jésus (v. 10-11).

Tout se résume dans l'image centrale, v. 7a : « Nous portons ce trésor (du ministère) en des vases d'argile ».

Entre cette section et *Col.*, I, 24 on relève de profondes analogies.

D'abord cette image du vase au contenu précieux correspond admirablement à la manière dont la pauvreté est envisagée en *Col.*, I, 24 : la pauvreté de la chair se remplit de la plénitude de l'Economie divine, elle est le récipient approprié des trésors de Dieu.

L'argile du vase contraste avec la gloire de l'apostolat exaltée au verset précédent (*II Cor.*, IV, 6). « La pauvreté des angoisses du Christ », que Paul subit en sa propre chair, tranche de la même façon sur la proclamation qui retentit en *Col.*, I, 23 : « L'Evangile que vous avez entendu, qui a été prêché à toute créature sous le ciel, et dont moi, Paul, je suis devenu le ministre », proclamation reprise au v. 25 : « car moi je suis devenu le ministre de l'Eglise » et qui culmine au v. 27 dans l'évocation de la gloire du Christ parmi les Gentils.

En *II Cor.*, IV, 8-11, les épreuves apostoliques, en tête desquelles figurent l'angoisse et la pauvreté (v. 8), constituent « la mort *de Jésus en notre corps* ». De même, en *Col.*, I, 24, saint Paul appelle sa pauvreté et son angoisse, « la pauvreté des angoisses *du Christ en ma propre chair* ».

A travers la mort de Jésus « la vie de Jésus se manifeste dans la chair mortelle » de l'Apôtre (*II Cor.*, IV, 10b, 11b). Ainsi la pauvreté du Christ en Paul est-elle compensée par la richesse du Christ : c'est l'*antanaplèrôsis* de *Col.*, I, 24.

Remarquons enfin la conclusion lapidaire : « Ainsi la mort opère en nous, la vie en vous » (*II Cor.*, IV, 12). On retrouve la même idée, mais transposée et développée, dans l'antithèse que nous signalions au début de cet article entre *Col.*, I, 24 et 27 : « Pauvreté des angoisses du Christ en ma propre chair — Richesse de la gloire du mystère (du Christ) dans les nations ».

Bref, ce que *II Cor.*, IV, 7-12 dit en termes de fragilité et de mort, de force et de vie, *Col.*, I, 24-27 le répétera en termes de pauvreté et d'angoisse, de richesse et de gloire. Ici, la fragilité mortelle du vase déborde de la force vivifiante de Dieu ; là, l'indigence angoissée de la chair se répand en richesses de gloire.

Deux chapitres plus loin, se rencontre, dans la même épître aux Corinthiens, un passage qui, à côté de *Col.*, I, 24, fait presque figure de doublet :

Col., I, 24	*II Cor.*, VI, 10
(A) J'ai de la *joie* dans mes souffrances pour vous	(A) Tenus pour affligés nous sommes toujours *joyeux*,
(B) et je compense en plénitude la *pauvreté* des angoisses du Christ subies en ma chair...	(B) pour *pauvres*, nous faisons tant de riches, pour gens qui n'ont rien, nous possédons tout.

Dans sa pauvreté (B), non seulement l'Apôtre « possède tout » — ce qui correspond à l'*antanaplèrôsis* de *Col.*, I, 24 — mais encore « il fait beaucoup de riches ». Dans cette seule épître aux Corinthiens, saint Paul n'insiste pas moins de trois fois sur ce mystère de la pauvreté comme source de richesses, mystère qu'il met en relation avec le Christ. De même que dans sa pauvreté l'Apôtre enrichit les autres par le service de la Parole (VI, 10), ainsi, pour le service de l'aumône, une communauté particulièrement dépourvue, comme celle de Macédoine, déploie-t-elle des trésors de générosité (VIII, 2) et Paul incite les fidèles à suivre cet exemple afin d'imiter « la libéralité de notre Seigneur Jésus Christ, qui, *de riche, s'est fait pauvre pour vous, afin de vous enrichir par sa pauvreté* » (*ibid.*, v. 9). Tel est donc l'arrière-fond de pensée où il convient de replacer l'antithèse qu'on vient de rappeler à l'occasion de la première section parallèle : « Pauvreté... du Christ en ma chair — Richesse... du mystère (du Christ) dans les nations » (*Col.*, I, 24, 27). Associé au dépouillement, à la *kénose* du Christ (*Phil.*, II, 7), saint Paul, comme les fidèles de Macédoine, participe, par *antanaplèrôsis*, à la plénitude du Christ, pour la distribuer aux autres.

Pour saint Paul, la richesse des pauvres se double de joie (A). Dans les deux textes juxtaposés ci-dessus, cette idée se présente sous une forme étonnamment semblable : même structure rythmée, même succession des antinomies joie-souffrance (A), richesse-pauvreté (B). Il reste à mettre en regard de ces textes un dystique, auquel nous venons de faire allusion et qui, pour exprimer une pensée analogue, présente les mêmes particularités de style : l'éloge des Eglises de Macédoine, elles aussi souffrantes et pauvres et cependant joyeuses et riches.

II Cor., VIII, 2

(A) Dans l'épreuve de multiples angoisses,
il y a surabondance de leur *joie*

(B) et la profondeur de leur *pauvreté*
a surabondé en richesse de générosité.

On le voit, pour autant qu'on l'interprète comme un hymne de joie du pauvre qui se sait comblé des richesses divines, comme un véritable Magnificat du serviteur de la Parole, *Col.*, I, 24 n'est plus un texte isolé, mais la reproduction fidèle de la pensée qui anime la grande apologie de la vie apostolique, qu'est la II[e] épître aux Corinthiens.

Ephésiens.

On sait que l'épître aux Ephésiens n'est en somme qu'une reprise et un développement explicatif de celle aux Colossiens. *Eph.*, I, 15 - III, 20 est rigoureusement parallèle à *Col.*, I, 9 - II, 3, la section dont notre v. 24 occupe le centre et que nous avons analysée au début de cet article.

Une prière initiale pour que les païens connaissent « *la richesse* de la gloire de l'héritage » (I, 18), et une prière finale au Père pour qu'il leur donne « selon *la richesse* de sa gloire » (III, 16), « d'entrer par leur *plénitude* dans toute la *Plénitude* de Dieu » (v. 19), forment la même inclusion que *Col.*, I, 9 et II, 3 autour d'un ensemble que domine également la Plénitude du Christ : « Il a tout mis sous ses pieds et l'a constitué au sommet de tout, Tête de l'Eglise, laquelle est son Corps, la *Plénitude* de Celui qui est *rempli* tout en tout » (I, 22-23, parallèle à *Col.*, I, 19).

Le début du c. III marque, exactement comme *Col.*, I, 24, le passage du mystère de la réconciliation dans le Christ (I, 15 - II, 22, parallèle à *Col.*, I, 9-23) à l'évocation du ministère apostolique (III, 1-20, parallèle à *Col.*, I, 24 - II, 3).

Au moment de fléchir les genoux afin d'implorer sur les nations les richesses divines, saint Paul se souvient de ses chaînes : « Moi, Paul, le prisonnier du Christ pour vous les païens... » (III, 1). A ces mots, brusquement l'émotion le saisit et il s'interrompt pour commenter son sort de captif en une longue parenthèse (III, 2-13). Ces douze versets correspondent à la brève allusion de *Col.*, I, 24 : l'Apôtre y exalte avec enthousiasme sa condition de prisonnier du Christ, comme un état de *pauvreté* et d'*angoisse* surabondamment *compensée* !

Le v. 8 est l'expression même de cette *antanaplèrôsis* :

A moi, le plus infime de tous les saints, *a été donnée* cette grâce-là,
d'annoncer aux païens *l'insondable richesse* du Christ.

« A moi, *le plus infime* (*elachistoterôi*) de tous les saints », c'est-à-dire, d'après le contexte, « des saints apôtres et prophètes en esprit » (v. 5) : cette manière de parler rappelle évidemment *I Cor.*, XV, 9 : « En tout dernier lieu, il m'est apparu à moi aussi, comme à l'avorton. Oui, je suis *le plus petit* (*elachistos*) des apôtres, je ne mérite pas le nom d'apôtre parce que j'ai persécuté l'Eglise de Dieu ». Dans ce passage, *elachistos* voulait dire littéralement « le cadet » : parmi les douze, saint Paul est le nouveau venu, le dernier en date [15]. Suivant la tradition que rapporte saint Luc, le Seigneur avait dit aux douze : « Que l'aîné parmi vous se comporte comme *le cadet* (*neôteros*) et celui qui gouverne comme *le serviteur* (*diakonôn*) » (*Luc*, XXII, 26). N'est-ce pas en souvenir de ce *logion*, que saint Paul rappelle en *Eph.*, III, 7-8, sa condition de cadet parmi les apôtres en même temps que son titre de serviteur?

Mais l'atmosphère de prison (v. 1) et d'angoisse (v. 13) ajoute à la petitesse exprimée par *elachistoteros* (v. 8) une nuance de misère que renforce encore l'antithèse avec *ploutos*. « Moi le plus infime... évangéliser la richesse ». Cette antinomie ne rend-elle pas exactement le son de *II Cor.*, VI, 10 : « Pauvres, nous faisons tant de riches »? En effet, *elachistoi* est aussi le terme dont la parabole du jugement dernier désigne les humbles et les pauvres. « Ce que vous avez fait à un des *tout petits* de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » dira le Seigneur à ceux qui seront à sa droite. Ces *elachistoi* sont ici ceux qui ont faim et soif, les étrangers, ceux qui sont nus, faibles et en prison (*Mt.*, XXV, 40). En se disant « le plus infime », Paul, prisonnier, se range parmi ces chétifs et ces besogneux [16].

Toutefois cette pauvreté est incroyablement compensée. Trois fois, saint Paul le répète avec une insistance extrême : Dieu lui a fait le don gratuit de sa grâce. « Avez-vous entendu l'Economie de *la grâce* de Dieu qui m'a été *donnée* (v. 2)? Je suis devenu ministre de l'Evangile par *le don de la grâce* de Dieu qui m'a été *donnée* (v. 7). A moi le plus infime de tous les saints *a été donnée cette grâce-là* (v. 8) ».

Ainsi, prisonnier du Christ, le cadet et le plus pauvre parmi les douze est comblé des faveurs de Dieu : Dieu lui a fait don gratuit de ses révélations (v. 2) pour qu'il mette en pleine lumière l'Economie du mystère (v. 9; *Col.*, I, 25-26) ; il lui a fait don gratuit de sa force (v. 7; *Col.*, I, 29) pour évangéliser aux nations la richesse du Christ (v. 8; *Col.*, I, 27).

Devant ce tableau, est-il possible de ne pas songer à celui des douze patriarches qui fut le modèle des « pauvres de Yahvé » et dont les

---

15. En *Jos.*, VI, 26, *elachistos* est l'antonyme de *prôtotokos*. Le comparatif *elassôn* a le même sens. Il désigne Jacob par rapport à Esaü en *Rom.*, IX, 12 (= *Gen.*, XXV, 23) : « L'aîné servira *le cadet* ».

16. Cfr *Jer.*, XXX, 14 (Sept.); *Sag.*, VI, 6; *Jdt.*, IX, 11.

angoisses ont fait le type du Christ : « Dieu tira Joseph de toutes ses angoisses et *il lui donna grâce* et sagesse devant Pharaon, roi d'Egypte et il l'établit gouverneur de l'Egypte et de toute sa maison » (*Act.*, VII, 10)? La formule « il lui donna grâce » est empruntée à *Gen.*, XXXIX, 21. Saint Paul pourrait fort bien puiser à la même source, lorsqu'en *Eph.*, III, 2, 7, 8, il proclame par trois fois, comme on l'a vu, le *don* que Dieu lui a fait de sa *grâce*. En effet, quelle afinité étonnante entre l'histoire de Joseph et le sort de l'Apôtre tel qu'il est représenté en *Eph.*, III, 2-13! Comme saint Paul, Joseph, celui qu'Israël appelait son cadet (*Gen.*, XLIX, 22), était en proie à l'angoisse (*Gen.*, XLII, 21), prisonnier en terre païenne : mais, en revanche, Dieu lui donna grâce, sagesse et gloire (*Sg.*, X, 13-14), lui révéla ses secrets (*Gen.*, XLI, 38-39), et l'établit, lui l'esclave, intendant de la maison du roi, pour dispenser aux nations ses richesses (*Ps.* CIV, 21).

Cette comparaison jette une vive lumière sur les termes de *Col.*, I, 25 : « serviteur par le don qui m'a été fait de l'Economie de Dieu ». Par faveur gratuite, Paul est devenu l'intendant et le grand trésorier de la maison de Dieu : de quoi compenser en abondance sa pauvreté de prisonnier du Christ!

Saint Paul termine la longue digression sur sa captivité par cet appel au courage :

> Aussi je demande de ne pas faiblir à l'idée de mes angoisses pour vous : elles sont votre gloire! (*Eph.*, III, 13)

Toujours la même antinomie : « Pauvreté des angoisses du Christ en ma chair — Richesse de la gloire du mystère (du Christ) dans les nations » (*Col.*, I, 24, 27). On l'a vu, la mort de Jésus en Paul cause la vie des fidèles et la pauvreté apostolique fait leur richesse (*II Cor.*, IV, 12; VI, 10) ; de même ici l'angoisse du prisonnier du Christ est-elle leur gloire.

Mais ce qu'il y a de nouveau et de significatif dans ce verset final, c'est l'exhortation à ne pas faiblir. Trahissant le but premier et la raison d'être de toute la digression, cette préoccupation de l'Apôtre nous renseigne en même temps sur la portée et le sens complet de *Col.*, I, 24.

Voilà donc pourquoi saint Paul a insisté si longuement et avec un tel enthousiasme sur la richesse resplendissante et la force glorieuse qui habitent la pauvreté et l'angoisse de son cachot : ce qui le pousse, ce n'est pas la vaine complaisance, mais le désir de stimuler le courage de ses ouailles. Par un certain anachronisme, nous sommes trop facilement enclins à supposer, chez les premiers lecteurs de saint Paul, ce culte du martyre que développeront les générations futures. En réalité, l'emprisonnement de leur apôtre était pour les communautés chrétiennes primitives un sujet de honte et de scandale et une grave tentation de découragement.

A Corinthe également on s'était scandalisé de la misère et de la faiblesse de l'Apôtre. Toutes semblables au « aussi je demande de ne pas faiblir » d'*Eph.*, III, 13, les formules « aussi nous ne faiblissons pas » en *II Cor.*, IV, 1, 16 encadrent par inclusion le chapitre au centre duquel figure, comme on l'a vu, l'image du vase d'argile contenant le trésor précieux de l'apostolat. « *Nous ne faiblissons pas*, concluait l'Apôtre, mais encore que l'homme extérieur s'en aille en ruines, l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour. Oui, le poids léger et momentané de l'angoisse nous procure, avec une extraordinaire surabondance, une masse éternelle de gloire » (v. 16-17).

En *Col.*, I, 24 aussi, saint Paul se donne en exemple de fermeté et c'est même surtout cela qui explique pourquoi il ne dit pas simplement « ma pauvreté est compensée », mais, à l'actif, *antanaplèrô* : « je la compense ».

En effet, son souci est de stimuler la constance des fidèles : « Il faut que vous persévériez dans la foi, affermis sur des bases solides, sans vous laisser détourner de l'espérance promise par l'Evangile » (v. 23). Surtout que le spectacle de la pauvreté et de l'angoisse de leur apôtre ne soit pas pour eux une cause de défaitisme. Dans sa misère, lui, Paul, ne faiblit pas, mais avec la grâce de Dieu il réagit, lutte et triomphe. Mon angoisse et ma pauvreté, passion du Christ en ma chair, voyez de quelle plénitude je les compense : je compense ma pauvreté par les richesses que Dieu m'a donné de distribuer (v. 25-27), je compense mon angoisse par la force même de Dieu, car « je travaille à lutter avec l'énergie de Dieu, qui agit en moi avec puissance » (v. 29) ! Encouragés par cette lutte victorieuse, soyez animés de la même énergie afin d'être comblés de la même richesse : « Oui, je désire que vous sachiez quelle bataille grandiose je mène pour vous, pour ceux de Laodicée et pour tant d'autres qui ne m'ont jamais vu de leurs yeux ; afin que leurs cœurs en soient stimulés et qu'étroitement rapprochés dans l'amour ils parviennent à toute la richesse de la plénitude de l'intelligence qui leur fera pénétrer le mystère de Dieu, dans lequel se trouvent cachés tous les trésors de la sagesse et de la connaissance » (II, 1-3).

CONCLUSION

Jésus avait dit au jeune homme riche : « Va, vends ce que tu as, donne-le aux pauvres et tu auras *un trésor* au ciel, et viens, suis-moi ». Alors Pierre se mit à lui dire : « Eh bien ! nous avons tout quitté et nous t'avons suivi ». Jésus déclara : « En vérité je vous le dis, nul n'aura quitté maison, frères, sœurs, mère, père, enfants ou champs à cause de moi et à cause de l'Evangile, qu'il ne reçoive *le centuple*,

maintenant, au temps présent, en maisons, frères, sœurs, mères, enfants et champs avec des persécutions, et, dans le temps à venir, la vie éternelle. Car beaucoup de premiers seront les derniers, mais les derniers seront les premiers » (*Mc,* X, 21, 28-31).

En saint Paul, cette parole du Maître s'est merveilleusement réalisée. Lui aussi a tout quitté à cause de l'Evangile et pour suivre Jésus, et voilà que, persécuté et en prison, il bénéficie du centuple : n'ayant rien, il possède tout, pauvre, il enrichit les nations *(II Cor.,* VI, 10), dernier des apôtres, la grâce lui a été donnée d'évangéliser les insondables richesses du Christ *(Eph.,* III, 8). Oui, la chair de l'Apôtre, subissant la pauvreté angoissée du Calvaire, est comme un vase d'argile (*II Cor.,* IV, 7) où repose le trésor de l'apostolat, force, lumière et plénitude du Christ glorieux. Tel est le sens de *Col.,* I, 24. Ne s'adresse-t-elle pas à saint Paul comme à tout chrétien, cette voix de l'Apocalypse, II, 9 : « Je connais ton angoisse et ta pauvreté, tu es riche pourtant ! »

Louvain G. LE GRELLE, S. J.
11 Rue des Récollets.

La crise de la conscience contemporaine

LE OUI ET LE NON DU CHRETIEN

Si l'essence du christianisme est éternelle et immuable, l'Esprit de Dieu adresse à chaque époque, en fonction de la situation spirituelle de l'homme, des appels différents : à son écoute, l'Eglise prend conscience de la réponse, toujours nouvelle, qu'elle doit y apporter.

Cette situation spirituelle résulte, à un moment donné, du mouvement de l'histoire, dirigée par Dieu et orientée par son Esprit vers le salut du monde, dans le respect absolu de la liberté humaine et en collaboration avec elle.

Or, à travers ses choix mineurs, deux options foncières, contradictoires et dramatiques, se partagent cette liberté : le mal ou le bien, le péché ou la sainteté. Toute la Bible n'est autre que cette prise de position, qui clive l'humanité en face de Dieu.

L'option pour le mal n'est, on peut le croire, jamais si entière que n'y subsiste, dans les profondeurs, une certaine bonne volonté [1]. Ou plutôt peut-être la grâce travaille, à travers le mal, pour en faire sortir du bien : « Dieu écrit droit sur lignes courbes » [2], et même le péché, dit saint Augustin, concourt au salut. *Etiam peccata.*

Aussi, en un certain sens, comme pour celui d'origine, les péchés de l'histoire valent à l'homme, d'une infinie Miséricorde, une surabondance de grâce : *Felix culpa...*

Dans l'enchevêtrement indiscernable du profane et du sacré, l'histoire se déroule donc, en phases imprévues et inédites, qui tout à la fois s'engendrent et contrastent. Et, dans chacune d'elles, au cœur de la nuit ou du jour, Dieu vit, Dieu travaille et mène le jeu : « En lui nous avons l'existence et le mouvement... ».

C'est cette dialectique de grâce et d'amour que nous voudrions faire apparaître dans la conjoncture actuelle de la conscience, non pour répondre à une curiosité spéculative, mais afin de faire surgir, en pleine lumière, la vérité théologale de l'attitude chrétienne.

---

1. « Dans le plus froid avare, au centre de la prostituée et du plus sale ivrogne, il y a une âme immortelle qui est saintement occupée à respirer et qui, exclue du jour, pratique l'adoration nocturne... Il y a beaucoup d'âmes, mais il n'y en a pas une seule avec qui je ne sois en communion par ce point sacré en elle qui dit *Pater noster* » (P. Claudel, *Conversations dans le Loir-et-Cher*, p. 119).

2. Proverbe portugais, mis par P. Claudel en exergue du *Soulier de Satin*. Tout le théâtre de Claudel peut être considéré comme un effort d'intelligence du plan de salut divin dans l'histoire (cfr L. Barjon, *Le Père Humilié ou la résolution de l'accord*, dans les *Etudes*, juin 1946, p. 344).

Il est impossible de comprendre la situation religieuse contemporaine sans remonter aux grandes phases antécédentes de la conscience.

Non sans quelque vanité positiviste, mais en somme avec perspicacité, Auguste Comte a caractérisé l'évolution générale de cette conscience dans la célèbre loi des « trois états » : avant d'accéder à l'âge positif, l'humanité a passé de l'âge théologique à l'âge philosophique [3].

Dans l'âge *théologique,* la conscience humaine est en contact étroit, quasi biologique et animal, avec la nature, dans une relation immédiate et intuitive. Ce contact affectif s'exprime intensément par la parole, par le geste rythmé, par la danse masquée, par le symbole, et manifeste toute une métaphysique de la Force vitale. Il lui permet de participer intimement au mystère primitif des choses et de la vie, au-delà des catégories rationnelles, que pourtant elle ne rejette pas. Présente au monde ambiant par une observation empirique et pragmatique, souvent exacte, des phénomènes, elle ne l'objective pas entièrement et ne peut s'imaginer qu'il soit régi par des lois impersonnelles. Aussi se le représente-t-elle gouverné par des esprits et, au-dessus d'eux, par une Puissance numineuse, imprévisible dans ses décisions, mais sur laquelle la magie du sorcier peut agir pour se la concilier [4].

Inaugurant l'âge *philosophique,* ou cosmologique, le progrès de la réflexion permet à l'homme de prendre conscience de la nature, de manière plus objective, comme d'un grand Tout, unifié et pénétré par la sagesse et l'harmonie d'une Parole : Parole créatrice personnelle pour les uns, immanente pour les autres [5]. Hiérarchique, ce Monde comporte des plans différents, en correspondance mutuelle et symbolisme : le microcosme humain y reflète le macrocosme universel. Si l'idéalisme et le réalisme se partagent les esprits, ils concordent tous deux dans la reconnaissance d'une Pensée, à la fois extérieure et intime à la conscience. Modeste encore et nullement impériale, un début de science en recueille les vestiges et les « semences », pendant qu'une technique rudimentaire et sans ambition commence à prolonger la main par l'outil ou même la machine. Mais l'attitude essentielle est la *contemplation* enthousiaste et admirative de cet Ordre global, où transparaît l'Absolu : enveloppé et protégé par ce Tout, dont il est un élément, l'homme se considère comme une « nature » parmi d'autres.

---

3. Cfr H. Urs von Balthasar, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui,* Desclée De Brouwer, 1958. Ce livre perspicace, qui est une sorte de phénoménologie religieuse des temps présents, ne semble pas toutefois accorder suffisamment d'estime aux valeurs scientifiques et techniques contemporaines.

4. Cet âge théologique s'observe encore dans certaines civilisations africaines. Cfr *Aspects de la culture noire,* dans *Recherches et débats,* Cahier n° 24, Fayard, 1958.

5. Notamment pour le stoïcisme et toute la tradition rationaliste, issue de lui.

Ainsi, sans lui être toujours bienfaisant et amical, le Monde reste un « partenaire » : une sorte de sécurité, fondée sur le fatalisme stoïcien et l'abandon à la Raison cosmique ou sur l'espérance chrétienne d'une autre vie, prévient l'homme de toute angoisse profonde et de tout excès dans l'activité de travail. Quant à la religion, elle est une pièce intégrante et nécessaire d'une civilisation *sacrale*, de type antique ou médiéval, qui imprègne toute l'existence de l'homme, dans une certaine confusion du spirituel et du temporel : puissante et reconnue, installée et possédante, l'Eglise règne sur la « chrétienté » et garde le monopole des différentes valeurs.

Copernic et la Renaissance font advenir une nouvelle phase, où l'*homme* se dégage des choses, prend de la distance, émerge dans toute son autonomie : désormais, il n'est plus un objet entre autres, ni même le centre de convergence du cosmos, mais une *liberté* transcendante, sans commune mesure avec la nature. Armé, depuis Descartes, d'une méthode infaillible, il cherche, non plus à contempler, mais à dominer entièrement ce monde par l'indissoluble union de la technique et de la science, dans la certitude que la mécanique des choses est l'exact décalque des calculs de la raison. Pénétré sans doute par sa formation chrétienne de sa vocation de maître et de sa dignité, conscient de son absolue souveraineté, il s'impose brutalement à l'univers, qu'il conquiert et domestique à son service, avec des prétentions cette fois totalitaires et illimitées : il se sait capable de « toute puissance ». Aussi prend-il en charge le monde, dont il assume la responsabilité, comme une sorte de fonctionnaire : grande et sérieuse affaire, digne d'un engagement total et passionné, lucide pourtant. Rien ne résiste à son regard, à son exploration : les profondeurs du temps et de l'espace, de la matière et de la vie, celles mêmes du moi [6], sont sommées et requises de livrer leur secret. En face de l'homme, la nature est devenue un Objet, impersonnel et détaché, silencieux et neutre, une étrangère.

L'action de l'homme se manifeste éminemment dans la *technique moderne*. Celle-ci n'est plus seulement une transformation banale de la matière brute en « utilités », mais un remaniement total, une destruction frénétique de l'ordre antécédent : c'est un nouveau visage du

6. Allusion aux techniques de la psychanalyse, dont on peut, dès à présent, remarquer qu'elles ne donnent de la personne spirituelle qu'une connaissance extérieure et objective. Aussi bien y a-t-il beaucoup d'ambiguïté dans le « Connais-toi toi-même » et dans le « Je pense, donc je suis ». En réalité, la connaissance vraiment existentielle de soi, qui est l'avènement de l'homme à lui-même, dépasse la conscience réflexive, aussi bien que la connaissance scientifique abstraite du moi ou l'exploration psychanalytique des profondeurs. Tant qu'il ne consent pas aux conditions spirituelles de la véritable connaissance de soi, l'homme demeure « hors de soi », solitaire, étranger à lui-même : moins qu'aucun autre, l'homme moderne n'échappe à cette aliénation.

monde et de l'humanité qu'elle cherche à dessiner [7]. L'homme ne s'interdit nulle expérience et aucune loi ne limite ses tentatives. Lancé dans une aventure indéfinie de *recréation* totale, il remodèle toutes choses et même sa propre nature. L'art abstrait, qui se refuse à toute copie, à toute passivité, est le type de cette volonté de transformation démiurgique [8]. Au principe de cette tension peut-être faut-il reconnaître une angoisse douloureuse : la présence même et la menace permanente de cette aliénation fondamentale qu'est la *mort*, le désir d'une reconquête de l'unité, de l'éternité, par la redécouverte du grand secret perdu : ne serait-ce pas la conscience plus aiguë d'un scandale, d'une situation inadmissible et intolérable, qui serait le stimulant de l'essor et de l'effort de l'homme [9] ?

Les orientations générales de la technique actuelle signalent cette *volonté impérialiste* : captation de l'énergie sous ses différentes formes (notamment nucléaire) ; effort multiple pour faire atteindre à l'activité l'idéal d'une rationalité parfaite et d'une efficacité absolue ; emprise de la pensée et du calcul sur le réel, à l'exclusion de l'empirisme, du hasard et de l'imprévision, par l'automatisme de la machine industrielle et de la machine mathématique, ainsi que par l'organisation (sociale et technique) de la production [10]. Ces tendances expriment, non seulement une affirmation accrue de l'homme sur le monde, mais aussi le désir de se libérer de l'effort physique et même intellectuel pour se consacrer davantage à la création et à la recherche.

Dans le domaine de l'*existence sociale*, la volonté d'autonomie de la conscience moderne se réalise sous différentes formes :

Laïcisation. A l'encontre de la confusion médiévale entre l'ordre profane et l'ordre religieux, l'homme revendique l'indépendance des valeurs profanes à l'égard de la tutelle et du contrôle de l'autorité religieuse. Cette laïcisation se manifeste par l'extension progressive des attributions de l'Etat, par l'autonomie de la recherche scientifique et par la séparation des Eglises et de la société politique. Légitime en bien

7. « Eperdument penché à l'avant du navire, je regarde venir à moi les flots sans nombre, les îles, les aventures du pays inconnu... Ce qui a été m'importe moins que ce qui est ; ce qui est, moins que ce qui peut être et qui sera. Je confonds possible et futur. Je crois que tout le possible s'efforce vers l'être ; que tout ce qui peut être sera, si l'homme y aide. Mais l'on n'avance qu'en repoussant derrière soi le passé... Ce n'est pas seulement le monde qu'il s'agit de changer ; mais l'homme » (A. Gide, *Les nouvelles nourritures*, Gallimard, 1935).

8. Cfr J. M. Tézé, *Espaces et regard*, dans les *Etudes*, septembre 1948. — « Abolir, dépayser, circuler dans des paysages abstraits, tel nous paraît être le vœu impossible et latent des jeunes poètes » (X. Tilliette, *La vitrine des poètes*, dans les *Etudes*, juin 1958, p. 366).

9. Dans une optique communiste et avec des conclusions aberrantes, le livre d'Edgar Morin, *L'homme et la mort dans l'histoire*, Corrêa, 1951, centre d'histoire sur le problème de la mort.

10. Cfr F. Russo, *La deuxième révolution technique*, dans les *Etudes*, mars 1957.

des points, le laïcisme se porte souvent à un totalitarisme sectaire, qui se refuse à l'intervention et à l'influence de la puissance spirituelle sur les consciences.

Promotion des personnes et des nations. Reconnaissance des droits de la personne, telle qu'elle s'exprime, par exemple, dans la Charte des Nations Unies et dans l'évolution du droit social en faveur d'une justice plus humaine et sans privilèges. Reconnaissance aussi du droit des nations à l'existence autonome : cette tendance s'affirme, aujourd'hui surtout, dans la ruine du système colonial et l'avènement des « peuples de couleur ».

Cette diversification politique coïncide pourtant avec un effort de l'humanité pour s'*unifier*. Animé du dedans par une aspiration foncière, il est facilité et provoqué aussi par l'évolution des techniques (notamment des moyens de communication) ainsi que par des nécessités économiques et politiques. L'unification s'opère à la fois au plan universel par des institutions internationales et au plan « régional » par la réunion d'ensembles plus limités, tels que l'Europe [11]. Sans être aussi institutionnelle ou structurée, la recherche scientifique est elle-même en voie de reconnaître sa solidarité, pendant que, par-dessus les blocs antagonistes, se nouent des coopérations techniques [12].

Dans ce mouvement des idées et des faits se font jour d'incontestables *valeurs*. Le redressement de l'homme devant l'univers est conforme à la mission qui lui a été confiée, dès l'origine, par Dieu même. L'affirmation des droits de la personne s'accorde à la tradition chrétienne ; malgré ses ambiguïtés, la revendication de l'autonomie par les nations peut favoriser leur accès à l'Evangile et est, dans certaines limites, encouragée par la Papauté. La constitution d'unités plus larges est un progrès par rapport à des cloisonnements rigides et conditionne, en partie, la communion des hommes. Plus généralement, quels que soient ses risques, l'autonomie est une valeur et indique le passage de l'homme à une conscience adulte [13].

Or, cet humanisme moderne implique un *athéisme* total, dont les diverses formes, les unes individualistes et morales, les autres collectives et politiques, culminent dans le *marxisme communiste* qui les

11. Dans des institutions telles que l'Organisation européenne de Coopération économique (O.E.C.E.), la Communauté européenne du Charbon et de l'Acier (C.E.C.A.), la Communauté économique européenne (C.E.E., ou « Marché commun »), l'Euratom.

12. Cfr F. Russo, *La science dans la cité*, dans les *Etudes*, septembre 1958, pp. 191-194.

13. Sans que le terme marque aucune infériorité spirituelle, le Moyen Age se caractérise par une certaine enfance, voire un infantilisme, de la conscience religieuse, maintenue par un accord fondamental avec soi-même dans un certain simplisme. Sur les normes de la conscience adulte, cfr A. Liégé, *Adultes dans le Christ*, La pensée catholique, Bruxelles, 1958 ; et *Devenir adulte*, par le Groupe lyonnais d'études médicales, Spes, 1958.

rassemble toutes et les systématise [14], en même temps qu'il leur donne une technique organisée de réalisation : l'homme y affirme le droit et le pouvoir de *se faire,* d'émerger à la véritable existence, par le travail et la lutte contre la nature. La reconnaissance de l'*acte* humain de liberté comme seule valeur absolue, la prise en charge totale de soi et du monde, la revendication de sa propre suffisance et de son unique responsabilité dans la création de sa destinée, évacuent la « concurrence » de Dieu, considéré comme une gêne inutile et dangereuse, une imagination pathologique. Devenu adulte et majeur, l'homme est, en principe, libre de toute servitude, et capable de se délivrer seul de toute aliénation : entièrement autonome, il est à lui-même la source de son être et sa loi immanente, il se donne un *sens* ainsi qu'à toutes choses [15].

Suivant le constat, que Nietzsche exprimait déjà dans *Le Gai Savoir* — mais, en fait, dans la tristesse et l'épouvante — « Dieu est mort » [16]. C'est un non total et sans nuances que l'homme adresse au Dieu de l'époque précédente, ainsi qu'à la Nature, dont il se distingue fièrement : comme Adam, comme Prométhée, comme Faust, il est « l'homme révolté », celui qui dit *Non.* Pour se construire lui-même, pour projeter son avenir et réaliser son destin, qu'a-t-il besoin de surnaturel, de grâce ou d'espérance d'une autre vie?

Ainsi les valeurs positives de l'époque se développent dans un climat de *Négation,* de révolte et de défi. Par delà les péchés des individus, il s'agit là d'une prise de position commune, qui affecte l'ensemble de l'humanité et marque la civilisation actuelle : « *Nolumus hunc regnare super nos!* Nous ne voulons pas du règne de Dieu sur nous ! » Comme à Bethléem, il n'y a pas de place pour lui. Aussi bien la plénitude et la complexité de l'existence moderne, l'invasion du travail et des soucis, la séduction des jouissances, détournent l'homme

---

14. Le livre récent de Jean Lacroix, *Le sens de l'athéisme moderne,* Casterman, 1958, analyse bien les formes actuelles de l'humanisme athée : scientifique, politique et moral. Ils sont, tous les trois, des avatars de cet existentialisme athée fondamental, qui est la volonté de l'homme de s'achever seul dans l'histoire, par une option de sa liberté, et de donner un sens à soi-même, à autrui et à toutes choses. L'autonomie de la raison scientifique et technique exprime la prétention de la raison à une connaissance absolue du monde. L'humanisme politique (communisme) et l'humanisme moral (existentialisme athée) se distinguent surtout, à notre avis, par le caractère collectif ou personnel de l'effort existentiel : d'un côté, effort politique organisé, de l'autre effort individuel (cohérent ou anarchique). Mais tous deux prétendent que l'homme se réalise par l'acte créateur de la liberté, dans ses projets temporels et son action pratique. — On eût aimé que, tout en marquant l'invitation, faite au chrétien à purifier son idée de Dieu, l'auteur insistât sur le mal immense et le péché monstrueux de l'athéisme.

15. Un athéisme très « pur » et parfaitement « existentiel » se rencontre dans toute l'œuvre de Paul Valéry. Il a été analysé par E. Rideau, dans son *Introduction à la pensée de Paul Valéry,* Desclée De Brouwer, 1944.

16. *Le gai savoir,* n° 125. Cfr *Ainsi parlait Zarathoustra.*

du problème religieux et du loisir contemplatif, pendant que la certitude de pouvoir tout se procurer par soi-même évacue le besoin de Dieu : objectivé dans son œuvre, l'homme perd toute intériorité [17].

Si une certaine sagesse morale, voire un héroïsme tendu au service de la tâche humaine ou de l'Etat, et même, pour des élites, une sorte de sainteté sans Dieu peuvent subsister dans ce désastre [18], la négation théologique implique, en principe, le *rejet de la loi morale* et le droit pour l'homme de déterminer librement ses valeurs [19]. Il arrive même que la faute soit cyniquement justifiée et intégrée au système : l'homme explore alors toutes les dimensions de son éloignement.

Malgré les survivances ou les résurgences de l'Esprit, il est impossible de s'aveugler devant cet état de fait : l'athéisme est un mal immense et absolu, une libération et une victoire de l'enfer. En l'homme et en l'histoire, Babel recommence [20] : les temps d'avant le déluge ressuscitent. En face d'un paganisme massif et organisé, l'Eglise apparaît comme un « petit troupeau » et ses progrès missionnaires ne compensent pas ses pertes, pas plus qu'ils ne correspondent à la croissance démographique de l'humanité.

Mais l'athéisme implique aussi ses conséquences : quand il se généralise, il est volonté de *perdition* et embarquement pour la mort. Il ruine et désintègre, il pourrit et décompose. Comme à Babel, il engendre la dispersion et le conflit des hommes, en ne leur permettant plus de s'entendre sur le chantier. Il rend les nations ingouvernables et les démocraties impossibles ; il fait osciller les Etats de l'anarchie à la dictature. Et le matérialisme des mœurs sape les structures familiales. Le rejet de Dieu est ainsi la *rupture de tout lien* concret entre les hommes, entre les sexes, entre les groupes et les nations. Il l'est aussi entre l'homme et la nature, entre l'homme et soi-même [21].

Si elle persiste dans la Négation, l'humanité entre donc logiquement dans une phase d'agonie ; en dépit de son essor apparent et de

---

17. Cfr A. Liégé, O.P., *Le combat moderne du croyant*, dans la *N.R.Th.*, novembre 1957.

18. « Peut-on être un saint sans Dieu, c'est le seul problème concret que je connaisse aujourd'hui... Ce qui m'intéresse, c'est d'être un homme » (A. Camus, *La peste*, Gallimard, 1947, p. 279).

19. Cfr R. Polin, *La création des valeurs*, P.U.F., 1948.

20. Dans un admirable poème, Pierre Emmanuel a décrit puissamment le mythe éternel de *Babel* (Desclée De Brouwer, 1951).

21. « Qui nie l'Etre, il nie tout être. Qui retire le *verbe* de la phrase, elle perd son sens. Qui nie l'unité nie le nombre qui en est fait. Qui ne croit plus en Dieu, il ne croit plus en rien » (P. Claudel, *Jacques Rivière et Paul Claudel. Correspondance*, Plon). Par une profonde analyse philosophique, le P. Fessard rejoint ces affirmations, en montrant l'impossibilité d'un dialogue avec le communisme (*Le dialogue catholique-communiste est-il possible?* Grasset, 1937). Dans *Paganisme ou christianisme. Etude sur l'athéisme moderne*, Casterman, 1953, l'auteur de cet article a développé longuement des thèmes analogues, notamment dans sa conclusion, p. 236.

sa vitalité biologique, elle est mûre pour le suicide [22]. Aucun espoir que vain n'est légitime pour l'homme. Et, comme, non sans inquiétude, le remarquait le Père Teilhard de Chardin, des signes de découragement et d'abandon se font jour déjà : à quoi bon continuer de travailler [23] ?

Il n'apparaît donc pas aussi facile qu'on eût pu le croire de faire réussir l'histoire et de la porter à son achèvement, au-delà de ses contradictions permanentes, et peut-être, contrairement au mot de Marx, ne pose-t-elle pas seulement à l'homme que « des problèmes qu'il puisse résoudre ». C'est une rude tâche, et transcendante, de faire exister l'homme, d'enfanter « l'homme nouveau ».

Dans cette nuit subsiste pourtant la *volonté éternelle de Dieu de sauver l'homme* : à contre-courant du péché, la grâce prépare un dépassement, une nouvelle étape de la conscience. Souverain « Educateur » de l'homme, comme il l'était pour Israël dans ses fautes et ses épreuves, Dieu reste fidèle à lui-même.

Une amorce de la grâce se discerne d'abord dans le phénomène, si commun et objet de tant de témoignages, de l'*angoisse*. Elle provient essentiellement du face à face de l'homme avec le vide, de sa proximité du néant : elle surgit ainsi devant l'abîme de la liberté, le mystère de l'avenir, l'immensité des forces inconnues, le déchirement des ruptures ontologiques... On comprend dès lors que l'homme éprouve plus singulièrement cette émotion dans les circonstances actuelles qui le détachent, notamment, d'une situation où la nature lui conférait un enveloppement tutélaire. Malgré ses progrès évidents dans la maîtrise du réel, le voilà désormais plus extérieur que jamais à un univers objectif et muet, tissu de lois impersonnelles ; isolé devant la grandeur d'un cosmos indifférent et vide de sens. Comment la nature ne serait-elle pas une étrangère, puisqu'elle est seulement dominée ? A l'orée des temps modernes, Pascal avait ressenti ou noté cet effroi [24].

---

22. La possession, notamment, de la bombe atomique, à égalité de puissance, par les camps adverses, met l'humanité en proximité immédiate de destruction totale. Cfr K. Jaspers, *La bombe atomique et l'avenir de l'homme,* Plon, 1958. L'auteur ne voit de solution que dans la création d'un pouvoir international. Malheureusement, le rationalisme de Jaspers infirme sa réflexion. — Il n'est personne aujourd'hui qui ne se rende compte de l'absurdité et du danger que présentent la surenchère d'armements et le bluff technique entre les deux camps ; personne aussi qui soit capable, par les seuls moyens humains, d'arrêter cette course à la mort.

23. *Le phénomène humain,* pp. 251-259. « Le jeu en vaut-il la peine ? ou sommes-nous des dupes ?... Question à peine formulée encore au cœur de l'Homme, habitué depuis des centaines de siècles à « marcher ». Mais question dont le simple murmure, déjà perceptible, annonce infailliblement les prochains grondements. Le dernier siècle a connu les premières grèves systématiques dans les usines. Le prochain ne s'achèvera certainement pas sans des menaces de grève dans la Noosphère » (*Ib.,* p. 255).

24. « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie » (*Pensées et opuscules,* Ed. Brunschvicg, fragment 206, p. 428).

D'autant que le négateur moderne ne peut pas ne pas subir les conditions de la structure même de l'esprit et, quoi qu'il veuille, ne pas rester fidèle aux grandes affirmations traditionnelles. « Prisonnier de sa liberté », suivant le mot bien connu, comment ne l'éprouverait-il pas comme un absolu et une *exigence d'absolu*? Car il la revendique et la crée totale et sans limites. Et la question qu'il pose sur lui-même ne trouve pas, comme jadis, meilleur écho que celui d'une *ouverture* infinie sur la totalité de ce qu'il faut bien appeler l'Etre et le Réel; quand il est l'objet du désir humain, ce Réel s'appelle Valeur. Et c'est la séduction de cet Etre qui se fait entendre au plus profond des grandes passions de l'homme pour en animer l'élan : rien de moins qu'une Affirmation totale n'est donc posé par l'essor actuel de la conscience. Le nouveau dieu, qui est le moi, ou l'Homme, emprunte les catégories de l'Ancien, car il n'est pas facile d'échapper aux lois métaphysiques.

Et, depuis le mot de Chesterton [25], il est banal de remarquer tous les transferts, toutes les transpositions subreptices, imposés par l'homme, pour justifier son action, à l'idéal chrétien : Justice ou Vérité, Surhomme ou sainteté sans Dieu, tous les buts de l'homme actuel sont « *eschatologiques* ». Aplatis et décolorés, ils gardent encore souvenir de leurs origines. Et comment méconnaître que, beau joueur en quelque sorte, c'est le christianisme qui a éveillé l'homme au sentiment de son autonomie? Sous des masques divers, le problème religieux affleure donc à la conscience d'une époque, dramatiquement sérieuse, dont les grandes options, en oui et non, concernent sa destinée et dont la principale interrogation porte sur la nature de son être et sur le sens de son existence.

Et voici que, depuis Hegel, et comme pour sortir de son isolement, cette conscience, avec une intensité croissante, retrouve la réalité de l'*autre*, comme une condition de la connaissance et de la « reconnaissance » du moi. En théorie du moins, elle redécouvre la relation privilégiée du dialogue et la nécessité d'une communion. Avec des raideurs hiérarchiques ou féodales, l'humanisme d'un Saint-Exupéry se fonde sur la rencontre de l'homme, et c'est bien une communauté de libertés qu'une fois dénouées les contradictions présentes, le communisme même prétend instituer sur terre [26]. Dans la situation actuelle du monde, il n'est personne qui ne se préoccupe de rétablir ou d'organiser une liaison pacifique entre les hommes. Cette recherche d'une

25. « Le monde est rempli de vérités chrétiennes, devenues folles ».

26. Déjà Feuerbach avait essayé de construire une sorte de métaphysique athée de l'amour. Pour Marx, le communisme, à son achèvement, réussit à transformer le besoin purement biologique en un « besoin de l'homme », en une passion de l'homme : devenu pleinement social, l'homme existe pour l'autre homme, au sein de la nature qui est leur lien commun. Cfr J. Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Ed. du Seuil, 1956, pp. 513-521.

communion fraternelle est de nature à faire éclater l'athéisme, en l'acculant à l'aveu qu'elle ne peut se réaliser sans Dieu : prise au sérieux, elle n'est autre, en effet, que l'exigence d'un corps mystique.

Au reste, une foule de *déceptions,* bien logiques, viennent se mettre en travers de tous les projets de l'humaniste athée. Et précisément, en tout premier lieu, l'acuité des *conflits interhumains.* Conflits toujours renaissants, accentués par l'enjeu des convoitises et l'ampleur des menaces mutuelles. Comme l'a souvent montré le Père Fessard, un juridisme abstrait et laïque de contrats, de conventions ou de traités, ne peut suppléer à l'absence du seul *Lien* concret que noue entre les hommes la reconnaissance de Dieu [27]. Depuis plusieurs générations, et dans une mesure inconnue au passé, l'homme fait l'expérience tragique que l'égoïsme des autonomies contraires engendre, sur tous les plans et dans tous les cercles de la cité, la lutte à mort. Quand l'homme ne peut plus supporter l'homme et, à la lettre, le voir (*in-vidia*), la terre devient un enfer [28]. Il apparaît de plus en plus évident qu'une rencontre authentique ne peut trouver place qu'en Dieu et en présence de Dieu, c'est-à-dire là où des personnes participent, par leur commune ouverture à Dieu, à son originalité unique et à sa liberté [29].

Des conséquences s'ensuivent dans l'ordre économique, et le « ravitaillement » de l'homme, problème crucial d'une humanité surpeuplée, est largement compromis par un défaut d'organisation collective, lui-même engendré par l'égoïsme des privilégiés. Il est aujourd'hui démontré que la *faim* dans le monde est un fléau créé par l'homme [30]. Sans Dieu, ni pain, ni paix, ni liberté. Ou, au moins, menaces permanentes sur ces biens et ces valeurs.

Déception aussi, sur un plan mineur mais non négligeable, de la *technique rationnelle,* qui doit convenir que les remaniements, même légitimes, auxquels elle s'essaie chaque jour, ne réussissent jamais à retrouver la grâce des équilibres naturels. Quand elle dépasse un certain seuil, la rationalité de l'organisation, la construction artificielle d'un nouveau visage de l'homme et de la cité, ne peuvent coïncider pleinement avec les sagesses spontanées de la vie [31]. Et l'homme se heurte avec étonnement aux démentis de la nature, à la renaissance

---

27. Cfr G. Fessard, *Libre méditation sur un Message de Pie XII,* Plon, 1957.

28. Allusion au mot, bien connu, de J. P. Sartre, dans *Huis-Clos* : « L'enfer, c'est les autres ».

29. Cfr H. Urs von Balthasar, *op. cit.,* pp. 81-83 et 283.

30. Josué de Castro, *Géopolitique de la faim,* Ed. Ouvrières, 2e éd., 1957. Et L. J. Lebret, O.P., *Suicide ou survie de l'Occident, ib.,* 1958.

31. « Les hasards de la mécanique, dit Claudel, se substituent aux douces injonctions de la vie » (*op. cit.,* p. 90). Il arrive même que le désordre de la civilisation technique donne à la terre, en bien des endroits, l'aspect « d'une paroi maculée et griffonnée de partout par des mains sottes et impies » (H. Urs v. B., *op. cit.,* p. 96). Cfr L. Mumford, *Technique et civilisation,* Ed. du Seuil, 1952.

mystérieuse des problèmes et des contradictions. Quant à la science, ne butte-t-elle pas, elle aussi, sur la résistance d'une réalité, dont la complexité la défie? Les épures mathématiques sont toujours trop rigides, et les grilles des théories mathématiques laissent échapper les finesses du réel : avertissement discret aux naïvetés prétentieuses du rationalisme. Est-il anormal dès lors d'entendre parfois, des cœurs les plus lucides, jaillir des cris de tristesse et même de pessimisme? « Je hais mon époque, dit Saint-Exupéry, car l'homme y meurt de soif. » Et Camus évoque cette « file qui piétine devant la porte ouverte de l'enfer ».

Il semble donc indéniable que la conscience athée du XX^e^ siècle commence à subir lourdement le poids même de sa Négation. D'après la tradition biblique, Dieu ne dispose guère d'autres moyens de ramener l'homme à son amitié que de lui faire prendre conscience de la déchéance et de la servitude qu'engendre le péché. Dans son admirable commentaire d'Isaïe, Claudel n'a pas tort d'évoquer « le processus d'autophagie, d'autodestruction, par lequel le mal, individuel, politique ou social, vient à bout de lui-même » [32].

Il n'est pas impossible qu'une *Séduction* divine s'exerce sur le Prodigue, au sein même de son expérience de misère. Etranger à l'univers, étranger à l'homme son frère, qui sait si l'homme moderne n'est pas, finalement, plus proche de Dieu? Nul obstacle, désormais, entre les deux libertés, l'une souveraine, l'autre finie. Et le grand vide, dont s'angoisse la conscience humaine peut être, paradoxalement, considéré comme une invisible Présence de ce Dieu, dont les théologiens et les mystiques ont souvent dit qu'il se définissait par une négation, qu'il était au-dessus de toute existence et de toute nature. Dans cette perspective, la conscience athée serait en voie de faire aussi, à son insu, une sorte d'expérience mystique : mystique inversée, réelle pourtant. Car il n'est pas facile d'échapper au Dieu vivant [33].

LA TÂCHE ET LE COMBAT DU CHRÉTIEN.

Il n'est pas sûr que le chrétien soit parfaitement préparé à affronter la situation historique créée par l'athéisme et le problème apostolique qu'il lui pose. Il semble qu'il n'ait pas encore pleinement réalisé la nouveauté des temps et tiré les conséquences de la crise contemporaine.

32. *Op. cit.*, p. 89.

33. Dans une perspective analogue, l'homme moderne présente quelques caractères du *pauvre* biblique; caractères inversés aussi, et pourtant de nature à appeler le Regard de Dieu sur un dénuement spirituel absolu. On se souvient que Marx, démarquant la dialectique de la Rédemption, voit dans le prolétariat, au comble de la déréliction, l'image de l'Homme universel. La déréliction spirituelle de l'homme actuel ne l'apparente-t-elle pas à cette Idée?

Un effort d'intelligence lui incombe donc d'abord, qui est d'*éveil à l'histoire* et de lucidité : derrière leur apparence, économique ou politique, il lui faut reconnaître la signification profonde des événements contemporains, le sens de la dérive de l'histoire. Ainsi les grandes révolutions techniques, l'éclosion aujourd'hui de l'ère atomique, le pouvoir d'autodestruction totale qu'elle confère à l'homme, sont des faits « religieux » et, en quelque sorte, eschatologiques. A cette connaissance de son temps, le chrétien est aidé par la méditation de la Bible et par celle des grands enseignements pontificaux.

L'effort d'intelligence est aussi de *discernement des valeurs,* suivant la consigne de saint Paul : « *Omnia probate, quod bonum est tenete.* Eprouvez tout et retenez ce qui est bon » [34]. Il n'est pas de courant d'idées, de réalisations pratiques, qui ne présentent, en extrême confusion, valeurs et contre-valeurs et où l'erreur ne coexiste avec la vérité. En référence à l'Eglise, mais aussi par une recherche personnelle, il doit opérer le tri du grain. Et, pour cela, appliquer son jugement sur les idées en présence, prendre le recul voulu, se défaire et se défier des préjugés de l'habitude ou de la passion, mettre en question les théories en cours, apprécier les valeurs en jeu. D'un tel discernement, l'Eglise lui a souvent donné l'exemple, notamment sur la technique moderne [35].

Il revient enfin à la pensée chrétienne de faire progresser la *philosophie* et la *théologie* vers une vérité plus ouverte et plus adaptée dans son expression actuelle. C'est ainsi que fut surmontée, au XIII[e] siècle, la crise ouverte par le rationalisme aristotélicien ou, plus récemment, par le procès de Galilée ou le concordisme biblique [36]. Il reste à faire le même effort de lucidité sur certains points ambigus : le transformisme, le laïcisme, la tolérance, mais aussi le miracle ou la création. Comme le montre Jean Lacroix, l'athéisme, qui fut parfois stimulé par une conception ou une présentation trop humaines de Dieu, invite la foi à purifier son idée de Dieu par un dépassement dialectique [37].

Ceci fait, il n'y a pas d'autre solution, pour le chrétien actuel, que de vivre en plénitude la *totalité du Mystère révélé,* dans le rayonnement multiple des dogmes qui l'expriment. C'est ce que Claudel, commentant les carnets de captivité de Jacques Rivière, avait bien vu,

---

34. *I Thess.,* V, 21.
35. Pie XII, *Message de Noël* 1953.
36. Cfr J. Levie, S. J., *Parole humaine et message de Dieu,* Desclée De Brouwer, 1958. L'auteur consacre un long chapitre à commenter l'encyclique *Divino afflante Spiritu* (1943), qui opéra la libération attendue.
37. *Op. cit.,* pp. 55-58. « Dieu apparaissait naguère volontiers comme l'indispensable auxiliaire de la réussite terrestre, plus que comme le Dieu de l'Alliance de vie éternelle, — le Dieu qui supplémentait un homme demeuré enfant, plus que le Dieu appelant l'homme à une surhumaine destinée » (A. Liégé, *art. cit.,* p. 900).

en souhaitant à la pensée chrétienne de prendre conscience de son caractère universel et de présenter, dans leur cohésion, toutes les vérités de la foi. « En somme, disait-il, la religion catholique doit se prouver par une démonstration catholique, c'est-à-dire totale, et par cette totalité même. Elle est vraie parce qu'elle est catholique, c'est-à-dire complète, parce qu'elle est la clef et le couronnement de tout. Elle ne triomphe qu'en opposant, à chaque moment, à toute critique partielle sa masse indivisible » [38]. Il est permis de croire que cette invitation « tactique » vaut spécialement pour faire face au problème religieux de notre époque : négation totale, l'athéisme ne peut être combattu que par un appel à tout le révélé et par son acceptation vivante.

On ne dira jamais trop qu'il s'agit, avant tout, d'un *combat spirituel,* en quelque sorte angélique, analogue à celui que décrit l'*Apocalypse* [39] : deux potentiels spirituels se heurtent, et c'est à celui qui sera le plus chargé que doit revenir la victoire. Et les moyens matériels où s'incarne le combat du chrétien n'ont de valeur qu'empruntée à sa foi [40], donc à sa vie intérieure, qui est prière, action et amour.

Le premier mystère à opposer à l'athéisme est, évidemment, celui de la *Transcendance.* A l'encontre de ceux qui la nient et de la civilisation qui la rejette, il faut affirmer l'Existence de Dieu, telle qu'elle est en vérité. Et cela, non seulement par un appel à la raison et à partir des signes de la nature, qui sont un premier langage, mais par un appel à la foi, au témoignage de la Parole de Dieu même, dont le nom est « Je suis » [41]. Or, dans toute la Bible, et en antithèse aux panthéismes naturistes de toujours, Dieu s'est révélé comme *Saint,* comme « séparé » : il est essentiellement à distance de l'homme, inaccessible. Des termes, aujourd'hui familiers, expriment la substance de cette révélation : le Dieu vivant est l'*Autre* absolu, le Transcendant : une négation ontologique, sinon une contradiction, le distingue du fini, donc de l'homme, qui est pourtant son « image ». Ce n'est qu'analogiquement que Dieu peut être appelé « Toi ». Il est aussi l'Incompréhensible, le Mystère : tout en étant capable d'accéder, par démonstration, à son Existence, la pensée humaine n'est pas à

38. Préface du livre de Jacques Rivière, *A la trace de Dieu,* Gallimard, 1925, p. 13.

39. *Apoc.,* XII, 7-9.

40. Voir la description de l'armure du chrétien par saint Paul (*Eph.,* VI, 10-17). De même *I Thess.,* V, 8 : « Revêtus de la foi et de la charité comme d'une cuirasse et de l'espérance du salut comme d'un casque ». — Dans l'*Etoile contre la croix,* Casterman, 11e éd., 1958, le P. Dufay, M.E.P., après avoir lucidement analysé la tactique de la persécution communiste en Chine montre bien que la seule puissance à lui opposer est la foi vécue. Au terme de son beau livre, *Ville marxiste, terre de mission,* Ed. du Cerf, 1958, Madeleine Delbrel, présente depuis 25 ans en milieu marxiste, aboutit à la même conclusion, sur l'affirmation d'une foi totale.

41. *Exode,* III, 14; VI, 3.

la mesure du Secret de son Etre. L'attitude fondamentale que commande cette révélation est donc l'*adoration,* qui est reconnaissance de la Sainteté divine. Elle prend aussi la forme d'une reconnaissance de la Gratuité absolue des dons de Dieu, qui émanent d'une Liberté souveraine : Dieu est, et rien n'est qui ne procède de Lui. C'est par le développement et l'approfondissement de la foi à ce mystère que l'athéisme moderne est d'abord surmonté; mais, à l'exemple des mystiques, cet effort ne s'opère que dans le silence de la prière, dans le recueillement de la contemplation. « Une seule chose est nécessaire » aujourd'hui : participer au *Oui* éternel du Verbe, au *fiat* du Christ et de la Vierge, en lesquels se résume toute vie spirituelle [42].

Le second mystère à revivre par les chrétiens est celui de la *création.* Il se relie au premier par la transcendance de l'Acte créateur, qui est à la fois source de dépendance ontologique et décision d'un « commencement ». Il s'en distingue par la manifestation de Dieu dans le créé, signe et image du Créateur. L'Esprit de Dieu organise et ordonne le monde, avec intelligence et sagesse : il se reflète dans l'harmonie et la « bonté » des choses. « Dieu vit que cela était très bon » [43]. Outre une habituelle admiration des « merveilles » créées, suivant l'attitude des psaumes, et à l'encontre du pessimisme janséniste ou du dualisme manichéen, cette révélation invite le chrétien actuel à reconnaître les *valeurs positives* de la création divine et de l'œuvre humaine, et à collaborer, de tout son cœur, à leur éclosion, à leur renouvellement et à leur progrès. C'est ici que prendrait place la forme de spiritualité, si bien décrite et vécue par le Père Teilhard de Chardin, en conformité à tout un courant de la tradition : le travail humain, l'œuvre humaine, doivent être sanctifiés et consacrés, dans la large mesure où ils sont valables, par la présence active du croyant, mais aussi par son offrande eucharistique et sa prière [44]. En paroles inoubliables, Pie XII a tracé la voie à suivre dans l'utilisation de la technique : si dangereuse qu'elle soit pour la vie spirituelle, elle mérite d'être encouragée et acceptée, non seulement parce qu'elle est au service de l'homme, mais parce qu'elle permet de mieux glorifier Dieu et d'y reconnaître son action [45]. Commencée par Dieu et pour-

42. Un oui et un *fiat,* qui sont non seulement un consentement, mais un mouvement, une affirmation dynamique, une volonté de Dieu.

43. *Gen.,* I, 31.

44. Cfr, notamment, *le Milieu divin,* pp. 53-59. — « Que la foi n'apparaisse plus comme une évasion de la vie et de l'histoire humaine, comme si Dieu faisait sortir celui qu'il appelle à sa communion. Tel n'est pas le Dieu de la foi biblique, qui change la signification de chaque élément de la vie du croyant et le charge d'une espérance éternelle sans l'exiler de cette vie » (A. Liégé, *art. cit.,* p. 900).

45. « Il arrive très souvent que le croyant, en admirant les conquêtes de la technique, en s'en servant pour pénétrer plus profondément dans la connaissance de la création et des forces de la nature, et pour mieux les dominer, grâce aux machines et aux appareils, afin qu'elles contribuent au service de l'homme et à l'enrichissement de la vie terrestre, se sente comme entraîné à adorer l'Auteur de tous

suivie par l'homme, la création fait partie intégrante du plan de salut et y contribue dans son ordre : substructure du royaume de Dieu en marche, lieu des options spirituelles, elle conditionne ordinairement l'avènement de la grâce dans les âmes et peut devenir aussi une meilleure et plus authentique image de Dieu même. Ainsi, non seulement les choses matérielles, mais la nature sociale et la civilisation peuvent concourir, de manière subordonnée, au Dessein de Dieu. Il n'est pas impossible de discerner dans l'histoire humaine une orientation globale vers la Cité de Dieu.

L'*Incarnation* offre un aspect qui accentue les données du mystère créateur, car, en assumant l'humanité, le Verbe de Dieu est venu participer, en Personne, à cette création, dont il est l'Auteur éternel, et sanctifier toutes choses par sa présence. « Premier-né de toutes les créatures », il est à la fois l'Origine, l'Unité et la Fin de l'univers, dont « tous les éléments subsistent en lui » [46] et il valorise infiniment l'œuvre à laquelle l'homme était déjà associé. L'enfantement libérateur, dont parle saint Paul dans un passage célèbre [47], s'opère dans l'obscur désir du Christ, Terme de l'histoire. Aujourd'hui, où l'activité sur le monde prend une telle importance, le chrétien est invité, plus que jamais, à vivre avec foi et en présence de Dieu, cette histoire où il se trouve placé et les valeurs qui s'y développent. Or, celles-ci sont impliquées jusque dans l'athéisme et vécues, hors de l'Eglise, par des incroyants. Le chrétien doit les y découvrir, en se rappelant que le Christ « illumine tout homme » ; il doit aussi aimer la vérité, participée par son frère infidèle, et collaborer, dans une certaine mesure, avec lui pour qu'elle progresse et s'incarne. Pour prendre un exemple capital, il lui faut, au-delà de tout utilitarisme, reconnaître l'importance de la science et, suivant sa vocation, y collaborer avec tous ses frères [48].

Mais il importe souverainement que ce baptême des valeurs humaines et des réalités profanes se fonde sur le mystère de la *Rédemption*, afin de les exorciser et de les purifier. Le chrétien doit donc

---

ces biens qu'il admire et utilise, car il sait que le Fils éternel de Dieu est « le premier-né de toutes les créatures », puisqu'en Lui ont été faites toutes choses au ciel et sur la terre, le visible et l'invisible. Bien loin donc de se sentir poussé à renier les merveilles de la technique et son utilisation légitime, le croyant s'en trouve peut-être plus prêt à plier les genoux devant l'Enfant céleste de la Crèche, plus conscient de sa dette de gratitude envers qui donna l'intelligence et les choses, plus disposé à faire entrer les œuvres mêmes de la technique dans le chœur des anges qui chantent l'hymne de Bethléem : « Gloire à Dieu au plus haut des cieux » (Pie XII, *Message de Noël* 1953).

46. *Col.*, I, 17.

47. *Rom.*, VIII, 18-23.

48. Il est à souhaiter que, tout en marquant les limites de valeurs ambiguës et en signalant les dangers de la civilisation technique, nombre de chrétiens, et même de théologiens, comprennent mieux, et sans arrière-pensée d'utilitarisme apologétique ou apostolique, la dignité de la recherche scientifique, et admettent aussi la valeur des découvertes techniques.

concevoir un sens extrême du *péché* de l'homme et du monde : non seulement en le référant à la catégorie de désordre rationnel ou en lui reprochant de ralentir l'effort humain, mais en y apercevant, suivant les thèmes bibliques, une rupture de l'alliance et de l'amitié avec Dieu, une aliénation monstrueuse de la créature. Se refusant, comme le demande le Pape, à l'espoir illusoire d'une thérapeutique purement humaine du péché [49], et renonçant à la tentation de l'édulcorer ou d'en atténuer la responsabilité, il lui faut engager contre lui un dur combat de l'esprit. Or, ce combat, qui vise directement l'athéisme moderne, ne peut qu'emprunter les armes mêmes de Jésus : revivre l'agonie, la passion et la mort du Christ. C'est, en effet, en consentant à une aliénation totale, à la malédiction de son Père et à la descente « aux enfers », c'est en éprouvant l'angoisse de l'abandon, que le Christ a vaincu et surmonté l'aliénation de l'homme par rapport à Dieu [50]. Il semble que le chrétien actuel reste encore en deçà de ce mystère dramatique de l'anéantissement de Dieu, si traditionnel pourtant dans la spiritualité, et qu'il subit la contamination d'une vue trop terrestre de l'histoire. Il arrive qu'il compte davantage, pour le salut du monde, sur son activité personnelle, voire même sur le progrès des valeurs profanes, que sur les moyens rédempteurs. Certains signes manifestent que la passion du Christ n'est plus suffisamment prise au sérieux ou que les conseils évangéliques n'éveillent plus toujours autant d'écho : désaffection de la conscience chrétienne pour le renoncement et la pénitence, crise des vocations sacerdotales et religieuses. Et le succès légitime d'une théologie de l'histoire et des valeurs qu'elle véhicule n'a pas été assez équilibré par un approfondissement du mystère rédempteur. A côté de celle de Claudel, et malgré certaines outrances, l'œuvre de Bernanos [51], dont tout le sujet n'est autre que la participation du chrétien à la passion du Christ, peut servir d'invitation et d'introduction à une meilleure intelligence de ce mystère.

Et il faut évoquer ici le combat de la persécution et du martyre, en tant qu'il contribue éminemment, en union à la passion du Christ, à la victoire sur le péché de l'athéisme : la perspective de la prison, de la torture et de la mort doit être aujourd'hui présente à tout chrétien, comme une possibilité proche, comme une attente normale. Car, en beaucoup de régions, l'Eglise revit, et elle revivra peut-être dans son ensemble, une période analogue à celle qui lui mérita la consolation de l'*Apocalypse*. Et il suffit parfois d'un engagement un peu poussé pour éprouver, dans sa chair ou sa situation, les conséquences attendues du « témoignage ». Tous ces thèmes peuvent, naturellement,

49. *Message de Noël* 1956.
50. H. Urs von Balthasar, *op. cit.*, pp. 263-264.
51. Cfr H. Urs von Balthasar, *Le chrétien Bernanos*, Ed. du Seuil, 1956. Mais Bernanos est dans la lignée de *Léon Bloy*, dont le message est plus d'actualité que jamais.

se référer à de multiples textes de l'Ecriture, plus soucieuse, il faut bien le dire, d'orienter le chrétien vers l'imitation de la mort du Christ et vers des espérances « ultramondaines » que de l'encourager au progrès de l'histoire profane : si saint Paul, notamment, présente le Christ comme le Roi de la création, donc de l'histoire, il le montre surtout comme le Rédempteur du païen et du juif et il prêche un Crucifié, qui est paradoxe et scandale [52]. Quant à l'Eucharistie, elle évoque, chaque jour, le mystère de la mort de Jésus et invite l'assemblée chrétienne à entrer par elle en communion de Dieu.

Mais c'est dans l'*Eglise* que sont vécus les mystères précédents, car, jusqu'à la fin du monde, elle est le lieu où se manifeste et se répand l'Esprit de Dieu sur le monde. Et c'est dans le cadre et la structure de l'Eglise catholique que s'opère le Salut, que se réalise le Dessein de Dieu. C'est donc en elle aussi que se joue le combat spirituel qui affronte Dieu et Satan, le oui et le non, l'amen et la négation. C'est avec les armes qui lui sont fournies par l'Eglise que le chrétien est engagé victorieusement dans la lutte contre l'athéisme moderne. La mention de ces armes est classique, car elles ne sont autres que la participation aux trois grandes fonctions de l'Eglise, qui sont elles-mêmes l'image et le prolongement de celles du Christ : le sacerdoce, le magistère, l'autorité.

1. — L'Eglise utilise d'abord son culte même de Dieu par l'exercice du *sacerdoce* eucharistique, qu'on peut considérer comme une immense Affirmation, personnelle et communautaire, de l'Existence de Dieu, comme un Amen, qui s'unit à l'Amen, au Oui éternel du Verbe à son Père [53]. C'est donc, en premier lieu, dans la mesure où l'Eglise entière vit et revit le mystère du Sacrifice qu'elle ruine la négation athée. A ce mystère central sont rattachés tous les autres sacrements, comme l'a si bien démontré jadis le Père de la Taille [54]. Lui est aussi rattaché tout exercice de la vie contemplative : office liturgique et prière privée. Tous les chrétiens comprennent-ils que l'ensemble de ce culte constitue, non seulement la source de leur force psychologique, mais, sur un plan plus profond, la lutte et la victoire contre l'Ennemi, la délivrance et la Pâque de l'homme, le dépassement de la phase actuelle de l'histoire vers le Royaume?

2. — Il en est de même pour la seconde fonction de l'Eglise, qui est, comme son Maître, de dire la *Vérité*, de proférer la Lumière. L'Eglise l'exerce par l'ensemble de son enseignement : officiel et hiérarchique d'abord, mais aussi par toute la « catéchèse », sacerdotale et privée, qui en procède et en est l'écho. Et les définitions dogmatiques

52. *Rom.*, I-V. — *I Cor.*, I, 23.

53. Cfr *II Cor.*, I, 18-20. A lui seul, ce texte ne signifie que la fidélité de Dieu, par le Christ, à ses promesses. Mais la théologie peut en induire que celui-ci est, devant son Père, le «Répondant» parfait.

54. Dans *Mysterium fidei*, Beauchesne, 1920.

occasionnelles ne font que préciser, sur des points particuliers, et parfois polémiquement contre l'erreur, le Dépôt à elle confié par le Christ. Connaître la vérité du christianisme, en la recevant de l'Eglise, la pénétrer par la réflexion, la justifier rationnellement par la philosophie et l'apologétique, l'unifier logiquement par la théologie, la proposer par toute forme d'enseignement et de témoignage, tout cela est encore affronter la Négation, sur le plan de l'esprit, en lui opposant l'affirmation de Dieu.

3. — Il faut enfin considérer l'*Autorité* de l'Eglise, dérivée de la Royauté suprême du Christ, comme un élément capital du grand combat. Le gouvernement et la direction de la communauté des croyants, par la « voix » et par la « loi », visent non seulement sa protection ou son unification communautaire, mais sa mission apostolique. Par cet « envoi » permanent, l'Eglise s'efforce de réaliser effectivement son autorité « catholique », c'est-à-dire universelle, sur l'ensemble des hommes, en les agrégeant au « petit troupeau » fidèle, et, par le fait même, de réaliser dans l'histoire la Royauté du Christ sur toute créature. Toutes les formes d'apostolat contribuent au succès de cette Action, « catholique » au sens le plus fort du terme car elle s'adresse à toute la « nature » de l'homme dans la dualité de ses aspects, corporel et spirituel.

Et il ne faut pas considérer seulement le christianisation des *structures* de la cité [55] comme des conditionnements externes de la grâce, mais comme un élément nécessaire, dans son ordre, du Royaume. Inutile ici d'exposer la théorie, bien connue, de l'apostolat moderne, les formes et les limites de la liberté du laïque : il suffit de rappeler que la mission dont il est investi lui fait un devoir, proche ou lointain, direct ou indirect, de transformer tout l'ordre temporel, de christianiser toutes les valeurs humaines, pour les ouvrir à Dieu et les faire accéder au Royaume. Si humiliée qu'elle soit aujourd'hui, il est plus que jamais nécessaire à l'Eglise de « sortir » vers l'homme, avec toutes les ressources d'une charité désintéressée, dans l'espoir d'éveiller en lui un germe d'espérance. Qui sait si, devenu incapable à la fois de s'estimer lui-même et d'aimer vraiment ses semblables dans leur « défiguration » actuelle du visage humain, l'homme n'attend pas la possibilité d'une communion?

Le Credo se termine par l'évocation de la *vie éternelle,* c'est-à-dire de Dieu, en tant que Fin de l'homme et de l'Eglise, Don suprême et ultime à l'humanité sauvée. Promesse éminemment gratuite d'une ouverture de la Vie trinitaire, d'une participation à la Joie intime du Dieu unique et trine, et qui, pour les *viatores,* les voyageurs, du temps, constitue l'objet d'une espérance. Or, ce mystère sublime doit être intégré, au plus haut point, dans l'effort des chrétiens pour surmon-

55. Economiques, sociales, culturelles, éducatives, politiques...

ter la crise présente, comme, dans des circonstances analogues, il l'était pour ceux des premières générations : *Veni, Domine Iesu. Etiam, venio cito* [56]. Une foi totale et vivante, non seulement à l'immortalité du moi, mais à la « résurrection de la chair » et à la certitude d'une accession au mystère de Dieu, s'oppose, en effet, victorieusement aux formes d'athéisme qui ne conçoivent l'avenir de l'homme que dans le cadre des horizons temporels : contre les panthéismes qui divinisent l'homme et la terre, elle affirme la transcendance de la vocation humaine et de celle de l'univers.

Il importe ici que, malgré son désir légitime de conférer tout leur prix à l'effort profane et aux valeurs de l'histoire, la pensée chrétienne se garde de méconnaître le caractère incomparable et gratuit de la Vision divine, du Face à face avec Dieu, qui, tout en tenant compte des progrès de l'homme et en les « récapitulant », les dépassera infiniment. L'aspiration vers un salut universel ne doit pas, non plus, faire oublier le *Jugement* de Dieu, où une Justice miséricordieuse, mais respectueuse des libertés humaines, discernera la valeur des options.

La conscience du caractère *prophétique* de son existence et de son action commence à devenir familière au chrétien d'aujourd'hui : il n'ignore pas que l'exercice des grandes vertus évangéliques est un commencement, une anticipation et une annonce du Royaume. Il lui est pourtant difficile encore — il le lui sera peut-être toujours — d'assurer la coexistence « paradoxale » des valeurs terrestres et de son espérance céleste, d'« user de ce monde comme n'en usant pas » [57]. On peut souhaiter que les humanismes chrétiens méditent davantage la transcendance du Dieu vivant et soient parfois plus fidèles aux renoncements évangéliques ; et qu'une autre fraction de la chrétienté soit plus attentive à la marche de l'histoire, plus ouverte aux valeurs humaines, plus engagée dans l'action, plus optimiste aussi et plus confiante.

S'il est vrai, comme l'exprimait jadis le Père Congar dans *Chrétiens désunis,* que l'hérésie indique que les chrétiens ont méconnu un aspect du mystère et qu'elle fut toujours combattue par une reprise de conscience de l'élément oublié, l'athéisme, qui est négation totale, ne peut être surmonté que par une assomption *totale* de ce Mystère. Le problème, pour le chrétien, n'est plus d'opposer à l'erreur l'un ou l'autre de ses dogmes, mais de les vivre tous en plénitude, et ce serait, pour l'Eglise, une catastrophe que de se durcir dans tel ou tel élément de la Révélation. Le sens aigu de la Transcendance divine et des promesses surnaturelles ne doit pas faire oublier la responsabilité du chrétien à l'égard de l'homme et de l'histoire, son devoir de conférer

56. *Apoc.,* XXII, 20.
57. *I Cor.,* VII, 31.

un sens à toutes choses. Encore faut-il obtenir de l'homme qu'il se comporte, en toute humilité, comme un intendant fidèle et qu'au lieu d'abuser de sa royauté sur le monde il l'administre avec sagesse. Alors l'athéisme, dont le péché est moins peut-être de renier que de transposer la Valeur suprême en valeurs profanes, sera dépassé *de l'intérieur,* « converti » à la pleine Lumière et débouchera sur un nouvel âge de la conscience.

*
* *

En terminant, comment ne pas évoquer certaines images de l'*Apocalypse*? Le cri, d'abord, qui résume toute la Bible, de l'archange : « Qui est comme Dieu? » Il n'est autre que le cri même du Christ et de l'Eglise, dans leur prière et leur action : à la face infernale de la négation, il acclame et proclame, dans une adoration amoureuse, la transcendance de Dieu, telle qu'elle se révèle dans les innombrables signes de sa Révélation. — Le cri, sous l'autel, des « témoins », impatients de leur écrasement : non plus la plainte de Job devant l'épreuve commune, mais celle du martyr, poursuivi pour le Christ. Car l'athéisme n'est plus un exercice académique et scolaire : il ne peut se désintéresser de la croissance de l'Eglise et ne pas vouloir, par tout moyen, la destruction du christianisme. Or, le martyre n'est pas seulement épreuve purifiante pour l'Eglise : il condamne à mort l'athéisme, en provoquant, après le temps d'attente, l'intervention fulgurante de Dieu dans l'histoire. — L'apparition de la Femme, que toute la tradition identifie à la fois à l'Eglise et à la Vierge Marie, et dont l'enfantement est associé à la gloire : l'œuvre de salut se poursuivant, au cours des siècles dans la douleur et l'espérance, jusqu'à son accomplissement final. — Enfin, l'avènement définitif du Royaume, la descente de la cité sainte, de la Jérusalem nouvelle, demeure de Dieu parmi les hommes. Avènement futur sans doute, dont on peut dire qu'il commence et s'inaugure aujourd'hui [58].

Dans le mystère du temps, dans la nuit des préparations divines, il est donc permis à la réflexion chrétienne de discerner les lignes de l'histoire et d'espérer, de la Toute-puissance d'une Miséricorde, un dépassement victorieux de la crise actuelle, une négation de la Négation. A ce dépassement, toute l'Eglise travaille aujourd'hui, non seulement en se retirant au désert, comme la Femme de la vision, mais en offrant à Dieu sa souffrance et son labeur, sa foi et son amour, son espérance tendue vers le retour du Maître.

Paris (VII^e^)
18 Rue de Varenne.

Emile RIDEAU, S. J.

58. *Apoc.*, XII, 7; VI, 9-10; XIII; XXI, 1-3.

Place des religieux dans l'apostolat de l'Eglise

Quoique le problème reste actuel, il n'est pas question pour nous d'envisager ici l'état de vie du religieux en le comparant à celui du prêtre séculier [1]. Nous n'avons pas à traiter des états de perfection. Nous restons en dehors des discussions récentes sur la « spiritualité du clergé diocésain ».

Il s'agit de l'apostolat des religieux et plus particulièrement des conditions dans lesquelles cet apostolat s'exerce. Dans leurs activités, les membres d'un institut religieux échappent d'une façon ou d'une autre à la pleine autorité du chef de l'Eglise locale. Celui-ci ne peut pas leur demander n'importe quel emploi ; il ne peut pas disposer d'eux quand et comment il l'entend. Le problème que nous avons à considérer est donc celui de l'autonomie religieuse et de la collaboration apostolique. Sous des aspects divers, il concerne toutes les formes de la vie religieuse qui ont une activité apostolique, depuis l'ordre monastique là où il exerce un apostolat proprement dit jusqu'aux congrégations de frères enseignants et hospitaliers en passant par toutes les religions cléricales. Il déborde d'ailleurs la vie religieuse : des sociétés de vie en commun jouissent de la même autonomie. Si plusieurs des arguments, exemples et points d'application de cet exposé seront pris dans la vie sacerdotale, on ne perdra pas de vue l'extension du problème et le caractère universel des conclusions.

En quoi consiste cette autonomie et quels en sont les contours ? Rappelons que tous les instituts de droit pontifical jouissent de l'autonomie du régime interne sous la forme de l'exemption pleine ou partielle [2]. Selon ce statut, seul le supérieur dispose de ses religieux. C'est lui qui les met au service de l'autorité diocésaine, les déplace ou les affecte à de nouvelles tâches.

Certes, cette autonomie ne s'étend pas purement et simplement à l'activité apostolique. Pour exercer le ministère de la prédication parmi les fidèles, la mission canonique de l'évêque résidentiel est requise [3]. Entre l'apparition des ordres mendiants et le concile de Trente,

---

1. Conférence à une assemblée de religieux de différents instituts à Bruxelles le 13 janvier 1959.

2. Cfr E. Fogliasso, *Exemption des religieux,* dans *Dict. de dr. can.,* t. 5, col. 646-665 (abondante bibliographie) ; T. Schaeffer, *De religiosis ad normam Codicis iuris canonici,* 3e éd., Rome, 1940, pp. 789-801.

3. *Can.* 1328, 1337, 1338. Dans son discours du 8 déc. 1950, Pie XII rappelait : « L'exemption des ordres religieux n'est pas en opposition avec les principes de la constitution donnée par Dieu à l'Eglise ; et elle ne s'oppose nullement à la loi en vertu de laquelle le prêtre doit obéissance à l'évêque. En effet, d'après le droit canonique, les religieux exempts sont sous la dépendance de l'évêque du lieu, autant que le réclament l'accomplissement de la charge épiscopale et la bonne organisation de la charge spirituelle des âmes » (*A.A.S.,* 1951, t. 43, p. 28 ; *Doc. Cath.,* 1950, col. 1671 ; cfr *N.R.Th.,* 1951, p. 180).

la mission canonique des réguliers venait du Pape par le truchement des supérieurs religieux [4]. Au frère prêcheur, par exemple, cette mission était confiée par l'incorporation à l'Ordre [5]. Depuis le XVI[e] siècle, ces privilèges exceptionnels ont été progressivement retirés. Aujourd'hui, après le code, sauf lorsqu'il s'agit d'un ministère à exercer à l'intérieur des sociétés pleinement exemptes, il appartient au chef de l'Eglise locale de conférer la mission canonique. Mais il n'empêche que l'ordinaire du lieu ne peut exercer ses droits que sur des religieux qui sont mis à sa disposition par les supérieurs. L'exercice de l'activité apostolique dans un diocèse est ainsi indirectement affecté par l'autonomie religieuse interne.

Quel est le but de cette autonomie? Le maintien et le développement de la vie religieuse dans sa ligne propre suppose la compétence du supérieur et dès lors une réelle indépendance du régime interne. Plus tard cette liberté, devenue exemption, se révéla comme un instrument de réforme. Le monastère de Cluny qui avait obtenu les plus larges immunités en fit bénéficier les monastères qui s'aggrégèrent à lui [6]. Sauvegarde de la fidélité religieuse, l'exemption devint par le fait même la garantie de l'unité. L'apparition des ordres mendiants donna à l'autonomie des traits plus précis [7]. L'octroi de libertés nouvelles mit à la disposition du Saint-Siège et dès lors de l'Eglise entière les forces apostoliques dont la chrétienté avait un urgent besoin. Désormais nous sommes en présence d'ordres centralisés soumis à des supérieurs en contact étroit avec le Pape. Après des vicissitudes diverses, ce régime conditionne aujourd'hui encore la disponibilité des instituts religieux pour les tâches apostoliques.

Au moment où l'étude d'une pastorale d'ensemble est à l'ordre du jour, où entre autres des plans sont élaborés pour une meilleure distribution des paroisses et pour l'organisation de l'évangélisation, une réflexion théologique et pratique s'impose sur l'autonomie qui doit permettre aux religieux de s'insérer à leur place et avec une pleine efficacité dans la convergence des tâches de l'Eglise.

*
* *

4. Cfr E. Feyaerts, *De evolutie van het predikatierecht der religieuzen*, dans *Studia catholica*, 1950, t. 25, pp. 177-190 et 225-240.

5. Cfr M.-H. Vicaire, *Histoire de saint Dominique*, Paris, 1957, t. II, p. 72.

6. Cfr J.-F. Lemarignier, *L'exemption monastique et les origines de la réforme grégorienne*, dans *A Cluny. Congrès scientifique (9-11 juillet 1949). Travaux du Congrès*, Dijon, 1950, pp. 288-340.

7. Le régime des Mendiants va conditionner désormais toute exemption. L'exemption ne sera plus locale mais personnelle. — Au point de vue historique, il faut noter le déplacement des finalités. L'exemption monastique a été progressivement mise au point pour empêcher les interventions dans le gouvernement des monastères, dans la vie interne des communautés. Pour les Mendiants, le privilège d'exemption organise l'activité apostolique.

1. *Régime d'autonomie et compétence spécialisée.*

Que signifie l'approbation d'un institut religieux?

Dans la fin qu'une société se propose, le Saint-Siège reconnaît *la réponse à un besoin de l'Eglise*; il permet d'organiser socialement la poursuite de cette fin, et offre des garanties d'efficacité et de stabilité à ceux qui veulent s'y donner. En un mot, le Saint-Siège reconnaît non seulement un service mais *une action de l'Eglise*.

Ces services sont multiples et divers. Les instituts exclusivement voués à la vie contemplative sont en dehors de notre propos. Ceux qui sont directement engagés dans les tâches apostoliques sont difficiles à classer. Peut-être y a-t-il moyen de dégager deux grandes catégories tout en reconnaissant que la frontière ne peut pas être aisément tracée[8]. Tout institut religieux est marqué à la fois par ses tâches et par sa spiritualité. Suivant que l'accent porte sur l'un ou l'autre de ces pôles complémentaires, nous sommes en présence de groupements apostoliques dont la spécificité relève principalement d'activités déterminées ou d'une spiritualité définie.

Ces tâches apostoliques sont nombreuses. Relevons-en quelques-unes : la prédication, l'enseignement, la presse, la formation du clergé dans les séminaires, l'éducation chrétienne des enfants, l'assistance corporelle et spirituelle des malades pauvres, les missions étrangères, les missions paroissiales, l'évangélisation des campagnes, celle du monde ouvrier. Pour certains instituts ces activités sont explicitement indiquées dans le but, pour d'autres elles se sont imposées au cours des temps en raison d'aptitudes spéciales et d'une formation appropriée. Dans cette première catégorie, il faut faire une place à part aux ordres et congrégations dont l'objectif est l'apostolat paroissial, le ministère ordinaire dans le cadre diocésain avec parfois une insistance sur l'esprit collégial de l'équipe ou un choix restreint aux paroisses populaires.

Les autres instituts, ceux de la deuxième catégorie, se proposent en général de mener dans un certain esprit une vie religieuse apostolique dont les formes variées sont déterminées par les plus grandes nécessités de l'Eglise. Ici le champ d'apostolat n'est pas limité. Ce sont les spiritualités et dévotions qui sont prépondérantes : elles marquent l'esprit des membres de ces instituts et le message qu'ils ont mission de propager dans le monde. Ce sont de grandes dévotions de l'Eglise : le Sacré-Cœur, le Saint-Sacrement, la Vierge Marie, Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, le patrimoine spirituel de l'Ecole française et tant d'autres.

---

8. Pour un premier abord du problème, l'ouvrage suivant rendra de précieux services : *Dictionnaire des instituts religieux en France*, Centre de documentation sacerdotale, Paris (17, rue de Varenne), 1957. Dans ce volume de 160 pp. on trouvera sur chaque institut une brève notice avec des éléments de bibliographie.

Les religieux de ce groupe sont d'une souplesse plus grande pour s'adapter aux besoins du moment et pour répondre aux appels apostoliques. Leur autonomie garantit par ailleurs leur mobilité. Grâce à elle ils peuvent se porter en tel ou tel point où les renforts sont particulièrement demandés. *Cette disponibilité exceptionnelle est dans l'Eglise d'aujourd'hui un capital spirituel dont il faut apprécier toute la valeur et mettre en œuvre toutes les ressources.* Les religieux du premier groupe disposent d'un éventail moins large, ils peuvent être moins facilement dirigés dans un sens ou dans l'autre. Ils compensent toutefois un certain manque de disponibilité par une plus grande spécialisation. Certes, les compétences spécialisées sont accessibles aux religieux de tous les instituts sans exception, mais il s'agit cette fois de finalisations apostoliques qui sont inscrites dans la nature des sociétés comme telles. Lorsqu'un ordre ou une congrégation est voué exclusivement ou à un titre préférentiel à l'éducation chrétienne de la jeunesse, à l'évangélisation du monde ouvrier, à la prédication, aux soins et à l'apostolat des malades, aux missions étrangères, tout y est orienté dans ce sens. La spécialisation n'est pas seulement personnelle, elle est collective, elle marque la formation entière et conditionne toute la vie en communauté. *L'existence de grands corps de compétences spécialisées est un autre bien pour l'Eglise. Ce sont des organes qu'elle se donne pour faire face aux nécessités du moment et prévoir l'avenir.*

Ces compétences spécialisées ne sont pas un monopole de la vie religieuse. Le clergé séculier y réussit très bien comme en témoignent les aumôneries nationales d'Action catholique, les grandes œuvres supra-diocésaines et les services généraux de l'épiscopat. Mais il est important de remarquer que ces compétences spécialisées tendent, soit à titre individuel soit à titre corporatif, vers un statut d'autonomie qui n'a pas encore reçu sa consécration juridique mais qui dès à présent est un fait [9]. Par une sorte de délégation implicite de tous les évêques de France, l'Assemblée des cardinaux et archevêques nomme aux fonctions de l'échelon national les aumôniers des organismes dont l'activité s'étend à l'ensemble du territoire [10]. Cette investiture collective confère par le fait même une certaine autonomie (réelle quoique difficile à préciser) par rapport à chacun des membres de l'épiscopat. Ceci révèle une loi de nature. Pour s'exercer, la compétence spécialisée demande un régime d'autonomie par rapport aux autorités particulières et un rattachement direct à ces autorités supérieures qui ont la garde et la responsabilité des intérêts généraux.

9. La *Mission de France* a déjà son statut canonique d'autonomie. Voir à ce sujet la constitution *Omnium Ecclesiarum* du 15 août 1954, dans *A.A.S.*, 1954, t. 46, pp. 567-574 et *Doc. Cath.*, 1954, t. 51, col. 1153-1160. On en trouvera un commentaire dans l'art. de Mgr J. Denis, *La prélature « nullius » de la Mission de France*, dans *L'année canonique*, 1954-1955, t. 3, pp. 27-36.

10. Cfr V.-L. Chaigneau, *L'organisation de l'Eglise catholique en France*, Paris, 1956, p. 49.

2. *Corps spécialisés et service de catholicité.*

Qu'ils soient de composition séculière, religieuse ou mixte, ces corps spécialisés opèrent un brassage de catholicité. Ils font entrer l'Eglise locale dans le grand mouvement de la collégialité. Un diocèse ne peut pas se refermer sur lui-même. S'il dispose en son chef de la plénitude du sacerdoce, il ne contient pas pour autant toutes les ressources concrètes dont il a besoin pour l'épanouissement de la vie chrétienne. S'il peut faire part à d'autres de ses propres expériences, il peut tirer profit également de celles qui ont été vécues ailleurs. Il sera le premier bénéficiaire de recherches sociologiques réalisées par de grands organismes équipés pour un tel travail. Les études théologiques et pastorales diffusées par des hommes ou des revues peuvent fournir des suggestions intéressantes. Un grand mouvement de contacts, d'échanges et de mises en commun suppose l'existence de corps spécialisés. C'est souvent par eux que passent dans les diocèses les grandes orientations romaines. Les impulsions créatrices et vivantes des mouvements biblique et liturgique ont été fréquemment leur œuvre.

Capacité d'universel et valeur permanente, la catholicité n'est pas cependant un donné statique, elle est opérée sans cesse par tous ceux qui exercent un ministère. Par et dans ses œuvres de catholicité, l'Eglise ramène sans cesse les hommes à l'unité, la variété infinie de la nature humaine à l'unité de cœur et d'âme de la communauté chrétienne (*Act.*, IV, 32). Cette catholicité s'exerce à l'échelle du diocèse dans le cadre de la juridiction ordinaire de l'évêque résidentiel. Il lui appartient de veiller à ce que la communauté soit ouverte à toutes les classes sociales, à tous les âges, à toutes les langues, à toutes les cultures, à toutes les races éventuellement ; et qu'elle puisse efficacement assimiler cette multiplicité et cette richesse. Mais pour l'exercice de la catholicité à l'échelle territoriale l'évêque a besoin du concours d'instruments qui ne sont pas liés à tel ou tel lieu géographique.

Il y a une autre dimension dans la charge épiscopale. L'existence de corps spécialisés supra-diocésains ou universels doit répondre sans doute au souhait et au souci de celui qui exerce la charge pastorale dans les limites de l'Eglise particulière ; elle doit répondre davantage encore aux préoccupations d'une responsabilité épiscopale conçue dans son intégralité. Outre leur juridiction ordinaire, les évêques ont une juridiction participée en commun avec le Vicaire du Christ [11]. Possédée collégialement, cette juridiction ne s'additionne pas à la juridiction suprême et universelle du Pape. Elle se confond avec elle. A la

11. Sur la collégialité épiscopale, voir Mgr A.-M. Charue, évêque de Namur, *Problèmes du clergé diocésain*, II, extrait des *Mandements*, t. II, n° 28, pp. 221-223 ; Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe incarné*, t. I, Paris, 1941, pp. 500-511 ; Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, 1953, pp. 386-400.

tête d'une Eglise locale, l'évêque a dès lors un souci de catholicité qui franchit toutes les barrières territoriales. Faut-il rappeler ici les paroles de Pie XI qui disait à propos des missions : « Ce n'est pas seulement à Pierre, dont Nous occupons le siège, mais en même temps à tous les apôtres, dont vous êtes les successeurs, que le Maître a ordonné d'aller par tout le monde prêcher l'Evangile à toute créature. D'où il suit avec évidence que si la charge de propager la foi Nous incombe, vous devez sans aucun doute possible venir partager nos travaux et nous assister dans cette tâche autant que le permet l'accomplissement de votre tâche locale et personnelle [12] ». C'est en raison de la communion de tout l'épiscopat catholique à la mission pastorale universelle du successeur de Pierre que les membres des corps spécialisés ont conscience de représenter des valeurs d'Eglise qui ne sont pas étrangères à un évêque résidentiel, même si l'Eglise diocésaine n'en est pas directement bénéficiaire comme c'est le cas pour les missions étrangères. C'est donc pour répondre à cette requête inscrite dans la nature même de l'épiscopat que les corps spécialisés font passer le grand courant de l'Eglise universelle à travers les préoccupations locales.

3. *Etat religieux et corps spécialisés.*

En tout ceci nous avons intentionnellement mis entre parenthèses la question de la vie religieuse comme état de vie [13]. Il ne faudrait pas en conclure qu'elle est sans retentissement sur l'existence et les activités des corps spécialisés. Pour ces fonctions, séculiers et réguliers ont montré clairement leurs aptitudes. Il faut souligner toutefois les éléments qui, dans une vie religieuse, facilitent l'adaptation à ces tâches. En donnant à la recherche de la perfection le caractère d'un don total et définitif, l'état religieux connaturalise l'apôtre avec le message dont il est porteur. Ceci est vrai pour l'affectation du religieux aux tâches apostoliques en général. Mais il importe de souligner surtout

12. *Rerum Ecclesiae*, 28 février 1926, dans *A.A.S.*, 1926, t. 18, p. 69. — Le 21 avril 1957 s'adressant directement aux évêques par l'encyclique *Fidei donum*, Pie XII écrivait : « Unis par un lien plus étroit tant au Christ qu'à son Vicaire, vous aimerez, Vénérables Frères, prendre votre part, dans un esprit de vive charité, de cette sollicitude de toutes les Eglises qui pèse sur nos épaules (...). Sans doute est-ce au seul apôtre Pierre et à ses successeurs, les Pontifes romains, que Jésus confia la totalité de son troupeau (...) ; mais si chaque évêque n'est pasteur propre que de la portion du troupeau confiée à ses soins, *sa qualité de légitime successeur des apôtres par institution divine le rend solidairement responsable de la mission apostolique de l'Eglise* (...). Cette mission qui doit embrasser toutes les nations et tous les temps n'a pas cessé à la mort des apôtres ; elle dure en la personne de tous les évêques en communion avec le Vicaire de Jésus-Christ » (*A.A.S.*, 1957, t. 49, pp. 236-237 ; *Doc. Cath.*, 157, t. 54, col. 587-588).

13. Sur la place de l'état religieux dans le mystère de l'Eglise, voir les pages consacrées à ce problème dans nos Bulletins d'ecclésiologie, *Rev. des Sciences phil. et théol.*, 1957, t. 41, pp. 557-559 ; 1959, t. 43, pp. 336-338.

comment cet état prépare aux fonctions formellement spécialisées en assurant une plus grande stabilité dans une même ligne et des possibilités plus fréquentes d'initiative créatrice. Dans la vie religieuse comme dans la vie sacerdotale ordinaire, les facteurs institutionnels de dispersion sont nombreux. Il est impossible de maintenir toujours quelqu'un à la même place. Les nécessités de la vie s'y opposent. La stabilité n'est même pas toujours souhaitable. La polyvalence est elle aussi une valeur humaine dont on peut tirer profit. Du jour au lendemain, le professeur de théologie peut devenir provincial, l'aumônier d'Action catholique peut devenir maître des novices. Mais le renoncement particulier qu'imposent les vœux permet de réduire ces facteurs de changement à un minimum. Le supérieur a la faculté d'utiliser un religieux selon ses capacités actuelles, selon l'état présent de ses forces vitales, sans tenir compte des droits acquis, sans le souci d'une ancienneté à honorer ou d'un mérite à récompenser. C'est sans doute pour ces raisons et pour d'autres plus difficiles à déceler que plusieurs initiatives apostoliques d'une certaine envergure ont été le fait de religieux. En Belgique comme en France, l'action sociale, l'apostolat du film, la radio, la presse, les revues de vie spirituelle, l'apostolat œcuménique, les mouvements de jeunesse sont des domaines où l'action créatrice des religieux a été prépondérante. Le fait est assez universel, à l'exception de l'Action catholique spécialisée en Belgique. Faut-il souligner encore l'apport des religieux du monde entier aux sciences ecclésiastiques? Cet apport n'est pas sans retentissement sur l'apostolat.

4. *Autorités diocésaines et corps spécialisés religieux.*

Aujourd'hui les autorités diocésaines affectent de plus en plus de prêtres séculiers à des tâches spécialisées. Il faut s'en réjouir : cela répond à une nécessité de la pastorale. Les progrès de l'évangélisation du monde moderne imposent cette orientation. Au début du siècle dernier, au lendemain du concordat de 1801, lorsque le travail pastoral se faisait uniquement sur le plan territorial, « les prêtres étaient presque tous affectés aux paroisses sous des noms divers : curés, succursalistes, desservants, vicaires, prêtres administrateurs, prêtres habitués; dans les paroisses des grandes villes il y avait des prêtres catéchistes, des prêtres organistes et même des diacres et des sous-diacres d'office [14] ». Très petit était le nombre de prêtres qui restaient autour de l'évêque pour l'administration, le séminaire et certaines aumôneries. Actuellement les autres dimensions de la vie sociale demandent de plus en plus de prêtres. A l'échelon diocésain, régional ou national, il faut des missionnaires pour les missions intérieures,

14. Y. Daniel et G. Le Mouël, *Paroisses d'hier... Paroisses de demain*, Paris, 1957, p. 218.

des prédicateurs de retraite, des aumôniers d'Action catholique, du monde universitaire, des écoles techniques, des directeurs d'œuvres, des directeurs de l'enseignement libre, des conseillers ecclésiastiques du cinéma, de la radio et de la télévision, des aumôniers d'usine comme en Italie, des spécialistes de l'apostolat ouvrier, des aumôniers d'unions professionnelles...

La répartition de toutes les forces apostoliques doit se faire selon les urgences missionnaires. Cela suppose un plan d'ensemble qui utilise au maximum les spécialisations déjà existantes et particulièrement ces instituts religieux dont c'est la vocation de fournir des travailleurs déjà orientés. Là où ce plan fait défaut on se trouve parfois en présence d'une situation paradoxale. Au moment même où le clergé séculier assume des tâches déterminées pour lesquelles un ordre a été approuvé par l'Eglise, on demande à cet ordre d'assumer dans le diocèse des tâches pour lesquelles il n'est pas fait. Cette mauvaise utilisation des forces est une anomalie que l'Eglise ne peut plus se permettre.

Loyalement il faut reconnaître qu'il n'y a pas seulement le défaut d'un plan d'ensemble qui conditionne cette situation. Il y a des raisons plus profondes. Les autorités diocésaines ont souvent l'impression qu'un religieux n'est jamais entièrement engagé dans l'emploi qu'elles lui ont confié ; qu'il n'est pleinement donné qu'à l'institut dont il porte l'habit. Ce religieux qui rend d'immenses services risque d'amener avec lui son particularisme, une personnalité un peu pesante pour le milieu. Il est là non seulement avec la spiritualité de son ordre qui est toujours une grande spiritualité de l'Eglise, mais avec des pratiques de dévotion qui ont un caractère plus contingent, avec un esprit de corps qui s'exprime parfois par une politique de prestige, avec le souvenir de controverses d'écoles, dont le Saint-Siège a dû plus d'une fois dénoncer les excès, avec le souci également des besoins financiers de la collectivité à laquelle il appartient, bref avec une mentalité qui n'est pas toujours faite d'ouverture et de service. Les autorités diocésaines craignent aussi que l'institut ne s'organise en diocèse dans le diocèse grâce au vaste réseau de relations personnelles que peuvent créer ses églises publiques, ses collèges, ses tiers-ordres, ses congrégations, ses confréries, ses œuvres de toutes sortes. En outre, le religieux leur apparaît parfois comme un météore ou comme un franc-tireur qui n'entre pas dans le jeu du diocèse, n'a pas la préoccupation de s'informer sur les directives données par l'évêque du lieu, ni le désir d'user des pouvoirs qu'il reçoit dans l'esprit de celui qui les lui donne.

Nous ne plaidons pas une cause. Nous n'avons donc pas à reconnaître ou à contester le bien-fondé de ces craintes. Il nous suffit de savoir que les risques sont dans la nature des choses et que les réac-

tions psychologiques sont souvent celles que nous avons décrites. Personne ne mettra en parallèle la richesse apportée par ces différenciations avec les inconvénients signalés. Mais personne n'acceptera non plus que des initiatives douteuses en viennent ternir l'éclat. Les impressions que nous avons rapportées doivent donc ramener notre attention à l'essentiel. Dans la communauté chrétienne, les compétences spécialisées constituent un service d'Eglise, une œuvre de catholicité. Pour un ordre religieux, il ne peut être question d'aller à la conquête de positions influentes ou de postes de commandes pour enrichir un tableau de chasse. Il y a une humilité collective comme il y a une humilité individuelle; l'une et l'autre sont nécessaires au royaume de Dieu. Nos apports personnels doivent être ceux-là seuls qui contribuent à faire de la variété humaine un tout dans le Christ; qui nous rendent plus aptes à entrer dans un programme d'Eglise dont l'agent de réalisation est l'Esprit de la Pentecôte en liaison avec le corps apostolique, continué par le corps épiscopal sous la direction des successeurs de Pierre.

5. *Nécessité d'une attention soutenue à la spécificité des instituts.*

On brise l'harmonie de la catholicité en ne respectant pas les fins propres. Demander à un institut de frères enseignants d'accepter d'importantes responsabilités hospitalières est une mauvaise opération au niveau de l'Eglise. La formation et le rythme de vie qui préparent à la première tâche ne disposent pas à la seconde. Au contraire cette seconde tâche risque de détruire les éléments de base qui font la force de cet institut. Insister auprès d'un ordre exclusivement missionnaire pour qu'il accepte de façon habituelle des paroisses en métropole est aussi dommageable que d'orienter un institut dont l'objectif est l'apostolat paroissial vers l'enseignement dans un collège ou vers des aumôneries universitaires. Lorsque les constitutions primitives des Frères-Prêcheurs déclarent : « Nous ne pouvons recevoir des églises grevées d'une charge d'âme [15] », elles ne font qu'exprimer négativement la volonté de saint Dominique de se consacrer exclusivement au ministère de la Parole de Dieu, fait d'autant plus remarquable que saint Dominique est par ses origines chanoine régulier. Un institut finalisé par une tâche apostolique précise doit être traité comme un délicat mécanisme d'horlogerie dont tous les rouages s'engrènent les uns dans les autres.

Il n'en va pas de même pour les instituts dont le champ d'apostolat n'est pas délimité au point de départ. Leur insertion est sans doute plus rapide, plus facile. Mais ici également une attention est requise à la spécificité de chacun d'eux. Leur utilisation apostolique devrait tenir compte d'un genre de vie religieuse qui est l'expression com-

15. *Dist.* II, chap. XXVII, 2.

munautaire, approuvée par l'Eglise, d'une dévotion, d'une spiritualité, d'une forme d'ascèse du patrimoine chrétien. L'organisation pastorale ne peut pas violenter ces vocations personnelles. Elle doit respecter ces itinéraires spirituels.

Il est difficile, j'en conviens, de démêler l'écheveau de la variété des instituts religieux. La distinction que j'ai ici proposée apporte peut-être un peu de clarté. Mais une certaine complication demeure. Il paraît plus aisé de traiter l'ensemble des religieux comme une masse indifférenciée selon une gradation sommaire de plus ou de moins. On peut se demander toutefois si la valorisation des forces apostoliques en présence ne demande pas un effort supplémentaire. Il existe aujourd'hui nombre d'œcuménistes catholiques capables de discerner les plus fines nuances qui séparent deux dénominations protestantes. Ferions-nous moins pour l'organisation intérieure de l'Eglise où le problème est tout compte fait moins complexe?

Ce respect des finalités s'impose avant tout aux instituts eux-mêmes. Dans beaucoup d'ordres et de congrégations, sous la pression des événements, des activités diverses sont venues s'aggréger aux tâches primitives. Ce qui au point de départ était dérogation provisoire est devenu bien vite un fait acquis. Il en résulte parfois une multiplicité dans laquelle le profane reconnaît difficilement l'orientation foncière. Mettre en valeur le but authentique, le retrouver éventuellement est bien, semble-t-il, le premier devoir de tout institut. C'est là une conviction générale. Les contacts établis en Belgique et en France entre supérieurs majeurs ne peuvent qu'y aider. Lorsqu'un institut est seul — ou s'imagine être seul — il peut se croire obligé de répondre à tous les appels. Confronté avec d'autres groupements d'une même nation, il se rend compte que le meilleur service à rendre à l'Eglise est de rester fidèle à sa vocation propre.

Une réflexion sur le but ne peut conduire qu'à des conclusions salutaires. Parfois il s'agira d'adapter le but à des besoins nouveaux. Des instituts ont été fondés dans des circonstances particulières qui ne se sont pas maintenues. Fondé au 13e siècle pour le rachat des captifs, l'Ordre de la Merci fait aujourd'hui encore œuvre utile dans l'Eglise parce qu'il a courageusement repensé son but en fonction de nécessités nouvelles. Une telle éventualité n'est pas à exclure. Mais cette réflexion aura surtout pour résultat de proportionner sagement les moyens à la fin, dans l'ordre de la liturgie, des études, des observances, du régime de vie et aussi dans celui, si délicat, du recrutement. Les instituts religieux, chacun en fonction de ce qu'il est, ont intérêt à n'accepter que des vocations indiscutables.

La fidélité à la fin est encore la forme principale de notre fidélité au Saint-Siège. Nous entrons dans le dessein pastoral de l'Eglise tout entière en respectant rigoureusement le but pour lequel elle nous

a approuvés. Le Pape est le prélat propre et le supérieur suprême auquel tous les religieux sont tenus d'obéir en vertu même de leur vœu [16]. La conformité à notre fin est une expression très pure de l'obéissance que nous lui devons.

*
* *

Aux yeux du droit canon, l'autonomie des religieux est un « privilège », expression négative *qui doit évoquer pour tous une réalité positive*. Ce n'est pas un avantage personnel que l'on défend et dont on veut jouir à tout prix sans partage. Dans une perspective apostolique, c'est le revêtement juridique d'une action de catholicité. Pour le religieux, ce n'est pas un moyen de se rendre indisponible. C'est au contraire la façon d'assurer à sa disponibilité une efficacité plus réelle.

Je n'ignore pas les problèmes concrets. Ils ne peuvent se résoudre que dans un dialogue de tous les jours. Mais aujourd'hui plus que jamais sont réunies les conditions d'un dialogue serein, lucide et constructif. D'abord parce que S.S. Pie XII dans son *Discours aux religieux* du 8 décembre 1950 a résolu les controverses issues d'un parallèle entre séculiers et réguliers. Ces discussions ont rempli leur rôle : elles ont mis en lumière les aspects multiples du problème de la spiritualité sacerdotale. Elles ne pouvaient se prolonger indéfiniment sans dommage pour l'unité de l'effort apostolique. Ensuite parce que tout le monde est convaincu que la dimension territoriale n'est plus la seule à commander la pastorale et que les remèdes doivent s'attaquer aux problèmes dans toute leur extension nouvelle. Evidente et contrôlable, l'influence des grands milieux de vie : l'école, l'usine, l'armée et les loisirs, impose, en coordination avec les structures locales, une action à une échelle de plus en plus vaste.

Enfin l'examen en commun de problèmes délicats est favorisé par une mentalité « missionnaire ». Dans des moments de moindre ferveur apostolique, dans un climat statique, les rapports entre religieux et séculiers revêtent aisément des aspects de rivalité. Dans une communauté de charité « en état de mission », ces rapports ne connaissent qu'une seule forme : la collaboration désintéressée. Et les solutions à trouver seront d'autant plus durables qu'une bonne volonté éclairée par la théologie aura conduit non pas à quelque vague compromis mais au respect de l'authenticité des choses [17].

Le Saulchoir,
Etiolles par Soisy-sur-Seine (S. et O.)
Fr. Jérôme HAMER, O.P.

16. *Can.* 499, § 1.
17. Dans des perspectives différentes, le problème de l'apostolat des religieux a été abordé par R. Kuiters dans une étude récente : *Over de Verhouding tussen de seculiere en reguliere geestelijkheid*, dans *Tijdschrift voor geestelijk leven*, 1958, t. 14, pp. 245-255, 341-353, 365-376, 456-469.

Réflexions
sur notre législation familiale récente

Plusieurs voix autorisées se sont fait entendre, sous la législature des gauches, au parlement et dans la presse, pour déplorer le funeste glissement de notre législation familiale récente, vers des conceptions entraînant toujours plus loin de la règle morale, la règle juridique positive.

Elles ont stigmatisé, dans la législation sociale, la tendance croissante à mettre sur le même pied, sous prétexte d'assistance sociale, l'épouse légitime et la concubine, les enfants légitimes et les enfants naturels reconnus ou non [1].

En matière de droit civil, elles ont relevé les atteintes que d'aucuns ont tenté de porter à la légitimité, par des propositions de loi heureusement devenues caduques, mais ne visant à rien moins qu'à l'adoption des enfants adultérins par l'auteur du vice d'adultérinité, à leur légitimation et à l'alignement de la part successorale de l'enfant naturel sur celle de l'enfant légitime [2].

Par-dessus tout, elles se sont indignées avec raison contre les facilités nouvelles de remariage, accordées aux époux divorcés et spécialement aux époux divorcés pour cause d'adultère et voulant se remarier avec leur complice [3]. Ces facilités scandaleuses, ont-elles remarqué, représentent paradoxalement chez nous un encouragement officiel, voire une prime au divorce, à une époque où juristes et sociologues s'accordent de plus en plus avec les moralistes sur la nécessité de freiner le nombre inquiétant des divorces, et alors qu'en France comme en Russie, le législateur moderne a restreint, au maximum, le domaine des causes de divorce en exigeant que les excès, sévices ou injures graves constituent des violations *vraiment* graves ou renouvelées des obligations résultant du mariage, et rendent intolérable le maintien du lien conjugal [4].

On s'est moins ému, dans les milieux traditionnellement attachés à la stabilité et à la cohésion des foyers, des modifications pourtant radicales introduites par le parlement défunt, dans notre code civil, en ce qui concerne les droits et les devoirs respectifs des époux [5]. C'est

---

1. Joseph Rutsaert, *La destruction de la famille par la loi,* dans le *Journal des Tribunaux* du 2 février 1958, page 71, nos 22 à 34.
2. *Ibidem,* page 69, nos 5 et sq.
3. *Ibidem,* page 69, n° 3.
4. *Ibidem,* page 69, n° 4.
5. Loi du 30 avril 1958.

à tort, croyons-nous, car la nouvelle rédaction du code civil ne reconnaissant plus au mari ni les fonctions ni le titre de chef de famille, contribue, par cette omission voulue, à éliminer ou, du moins, à minimiser l'élément spécifiquement *institutionnel* du mariage, pour faire de celui-ci un pur contrat comme les autres.

On a beau dire, pour expliquer la portée des modifications introduites, que c'est uniquement la sujétion personnelle intolérable de la femme mariée et l'incapacité juridique dont l'avait marquée le Code Napoléon, que la loi du 30 avril 1958 a voulu supprimer de notre Code Civil. On a beau spécifier, comme le fait l'exposé des motifs, que « le projet n'entend pas apporter, au rôle normal du chef de famille, une *capitis diminutio* quelconque dans les multiples aspects de la vie du ménage et des décisions à y prendre... ». Le rapport de la Commission de la Justice qui accompagnait le projet au Sénat disait clairement, faisant sans doute allusion à la puissance paternelle (art. 373 du C. C.), que s'il faut conférer au mari le titre de chef de famille, cette disposition est à mentionner à un autre endroit (que celui où il est question des droits et devoirs respectifs des époux) et qu'il y a du reste lieu d'en déterminer exactement le sens. Ce qui signifie en langage clair que ce n'est en tout cas point par rapport à sa femme que le mari détient l'autorité de chef de famille dans le ménage, mais uniquement sans doute par rapport à ses enfants mineurs.

Or, le droit naturel [6], la révélation chrétienne [7], les encycliques pon-

---

6. « Rebelle aux vues d'ensemble et aux conceptions générales, la femme éprouve d'habitude, pour les grandes choses, le besoin du soutien masculin. Il lui faut un maître qui la dirige. Plus fine que l'homme, il se peut qu'elle prenne sa revanche dans la vie privée où l'homme a besoin, lui, du soutien féminin pour le soulagement de ses besoins affectifs et pour tout le détail de sa vie intime, mais ce que la femme attend de l'homme confère aisément à celui-ci un aspect de supériorité. C'est l'homme qui représente le couple dans la vie sociale où sa lucidité, sa résolution, son calme, sa vigueur physique lui donnent des moyens d'action plus efficaces. Du moins telle est la façon dont les choses se présentent du point de vue naturel. »

« Il est conforme à la nature et aux aspirations mêmes de la femme que le mari soit le chef de la famille. Les féministes cherchent à le nier, mais ils vont à l'encontre de toute l'expérience humaine. La femme cherche normalement dans l'homme l'énergie, la résolution, et le sens de la responsabilité qui caractérise le sexe viril. La femme peut être supérieure à l'homme par la finesse et la délicatesse; elle peut par là prendre sur lui le plus grand empire; elle n'en attend pas moins de l'homme qu'il soit le maître; et elle désire pouvoir se reposer sur lui. Une femme normalement équilibrée souffre de se sentir supérieure à son mari par la volonté et par l'intelligence, tandis qu'un homme normalement équilibré souffre de se sentir inférieur à sa femme. » (Chan. Jacques Leclercq, *Leçons de Droit Naturel*, tome III, La Famille, Namur, 1933, pp. 348 et 400).

7. On connaît les textes célèbres de saint Paul : *I Cor.*, XI, 3 à 9; *Eph.*, V, 21 à 23; *Col.*, III, 18 et sq. Quelle que soit la valeur de l'argumentation paulinienne à partir de *Gen.*, II, 21 à 23, il y a dans ces textes, maintes fois repris par le Magistère officiel de l'Eglise, une nette affirmation d'une certaine subordination de la femme mariée par rapport à son époux, dans la société conjugale chrétienne.

tificales sur le mariage et la famille [8] et les allocutions récentes de S.S. Pie XII aux jeunes époux, sur l'autorité dans la société conjugale et familiale [9] s'inscrivent manifestement en faux contre cette interprétation abusivement restrictive de la notion du chef de famille.

La doctrine sociale chrétienne de la famille et du mariage enseigne en effet que l'autorité du mari et père sur sa femme et ses enfants est, comme la stabilité du mariage et sa monogamie, une réalité d'ordre institutionnel, en ce sens que, pas plus que ces dernières, l'autorité maritale et paternelle ne dépend de la volonté des parties contractantes, mais est une nécessité intrinsèque de l'institution naturelle du mariage [10]. A partir du jour où la loi positive cesse d'en faire mention explicite, elle ne la nie pas formellement pour autant, mais cette omission ne saurait manquer d'avoir pour résultat — qu'on l'ait ou non voulu ! — de faire passer davantage encore le mariage, aux yeux du public non averti, pour un contrat semblable à tous les autres et dont la seule volonté des parties fait la loi, dans le cadre général des dispositions législatives. Déjà rescindible *ad nutum partium*, aux yeux de la loi, par simple recours au divorce par consentement mutuel, un tel mariage devient en outre aisément, dans la mentalité de la plupart des gens de notre temps, une association au sein de laquelle les deux parties jouissent non seulement d'une complète égalité morale (ce qui va de soi depuis l'avènement du Christianisme), et d'une parfaite égalité politique et civile (ce qui peut certes se défendre et semble même plus en accord avec les principes de *Casti Connubii* [11]), mais encore

8. Léon XIII, *Arcanum Divinae Sapientiae* (10 fév. 1880) : « L'homme est le prince de la famille et le chef de la femme; celle-ci parce qu'elle est, par rapport à lui, la chair de sa chair et l'os de ses os, sera soumise; elle obéira à son mari non point à la façon d'une servante, mais comme une associée; et ainsi son obéissance ne manquera ni de beauté ni de dignité. Dans celui qui commande et dans celle qui obéit — parce que le premier reproduit l'image du Christ, et la seconde, l'image de l'Eglise — la charité divine ne devra jamais cesser d'être la régulatrice de leurs devoirs respectifs. »

Pie XI, *Casti Connubii* (31 décembre 1930) : « ...la société domestique ayant été bien affermie par le lien de la charité conjugale, il est nécessaire d'y faire fleurir ce que saint Augustin appelle l'ordre de l'amour. Cet ordre implique et la primauté du mari sur sa femme et ses enfants, et la soumission empressée de la femme ainsi que son obéissance spontanée, ce que l'Apôtre recommande en ces termes : « Que les femmes soient soumises à leurs maris comme au Seigneur, parce que l'homme est le chef de la femme, comme le Christ est le chef de l'Eglise. » — Action Populaire, Editions Spes, Paris, 1952, page 27.

9. Voir en particulier l'Allocution sur l'autorité dans la famille (10 septembre 1941) dont l'original est en italien. Traduction française dans A. F. Utz et J. F. Groner, *Relations Humaines et Société Contemporaine*, vol. I, nos 1220 à 1236.

10. « Selon l'exposé qui en est fait, avec une admirable netteté, dans l'encyclique *Casti Connubii*, le principe de l'autorité maritale et l'obligation corrélative de la soumission de l'épouse ressortit à *« la structure même de la famille et à sa loi fondamentale, établie et fixée par Dieu* de telle sorte *qu'il n'est jamais et nulle part permis de les bouleverser ou d'y porter atteinte. »* — Chan. Jean Dermine, *La Doctrine du Mariage Chrétien*, Louvain, 1938, p. 127.

11. « Cette soumission n'enseigne pas que la femme doive être assimilée aux

d'une parfaite égalité fonctionnelle, sans hiérarchie aucune et, à la limite, avec interchangeabilité des rôles : ce qui est une absurdité quand il s'agit d'une institution naturelle, où chacun a sa mission propre et différente encore que complémentaire, et qui lui est dévolue par la nature et donc par Dieu, Auteur de la nature.

S'il est vrai qu'il était depuis longtemps nécessaire de ramener à une interprétation plus raisonnable, plus humaine et donc plus chrétienne, les conceptions du Code Napoléonien en ce qui concerne l'obéissance de la femme mariée à son époux, s'il est vrai qu'il s'indiquait aussi de rendre à celle-ci, en matière civile et dans toute la mesure compatible avec l'intérêt supérieur de la famille, sa pleine capacité juridique, comme on la lui avait déjà reconnue sur le plan politique, il ne s'en suivait pas qu'on pouvait enlever en même temps, aux maris, sous prétexte d'abus flagrants, ce que l'encyclique *Casti Connubii* appelait, en se faisant l'écho de toute la tradition chrétienne, leur primauté de de gouvernement dans la société conjugale aussi bien que familiale. L'argument des abus est toujours un argument insuffisant contre un droit naturel ; l'abus de ce droit ne supprime pas ce droit.

Quant à prétendre, comme on l'a fait dans certains milieux féministes à l'excès, que toute société ne doit pas nécessairement avoir un chef pour subsister et atteindre ses fins, puisqu'aussi bien d'innombrables firmes commerciales en nom collectif mettent toutes leurs ressources en commun sans que l'un soit subordonné à l'autre [12], c'est raisonner juste en passant à côté du problème. Celui-ci en effet n'est pas de savoir s'il n'existe pas de société susceptible de se passer de chef, mais si la société conjugale entre bien dans cette catégorie. Or, qui pourrait songer à assimiler une société naturelle comme la société conjugale à une société exclusivement basée sur un contrat? Il est surprenant que des chrétiens cultivés aient pu oublier que le mariage, même non sacramentel, n'est pas un pur contrat comme les autres, mais un contrat d'institution, — que dès lors, ce sont les lois de l'institution qui s'imposent à la volonté des parties, — et qu'au nombre des lois de l'institution du mariage, l'autorité du mari et père sur les siens est une des plus fondamentales, une des plus structurelles, comme nous le rappelions ci-dessus.

Dira-t-on qu'en donnant au mari le droit de fixer le lieu de la résidence conjugale, à défaut d'accord entre les époux sur ce point essentiel, la nouvelle loi reconnaît implicitement au mari un certain

---

personnes que, dans le langage du droit, on appelle des « mineurs », et auxquelles, à cause de leur jugement insuffisamment formé ou de leur impéritie dans les choses humaines, on refuse d'ordinaire le libre exercice de leurs droits... » *Casti Connubii*, p. 28.

12. Fernande Baetens, *La femme mariée et la loi*, dans *Les Dossiers de l'Action Sociale Catholique*, février 1958, p. 97.

pouvoir de gouvernement? Sans doute. Mais là ne saurait se limiter l'exercice de l'autorité maritale. Le Code familial, édité en 1950 par les soins de l'Union Internationale d'Etudes sociales de Malines, n'hésite pas à reconnaître, tout progressiste qu'il soit en la matière, que c'est dans *tous* les cas de désaccord persistant entre les époux, que la primauté de gouvernement du mari doit intervenir, dès là qu'il s'agit d'une question importante pour l'intérêt du foyer, même si elle entraîne un certain sacrifice pour l'épouse et à moins que ne soient engagées des valeurs morales essentielles, impossibles à sacrifier [13]. On voit que c'est à tort que certains milieux catholiques partisans de la suppression de toute autorité conjugale ont cru pouvoir invoquer le Code Familial de Malines, en faveur de leur interprétation certainement erronée de la doctrine sociale de l'Eglise sur le mariage et la famille.

Il est, en tout cas, un point particulier d'importance primordiale, à propos duquel le Code Familial susdit maintient l'intangible principe de l'autorité du mari; c'est, pour ce dernier, le droit de s'opposer à l'exercice d'une profession séparée, par son épouse, chaque fois du moins que l'intérêt supérieur du foyer est en cause [14]. On remarquera que ce droit n'est pas du tout la même chose que le droit de recours au Tribunal tel qu'il est organisé pour les époux, par la nouvelle rédaction de l'art. 215. Dans la pensée sociale chrétienne, le droit marital d'opposition à la profession séparée de l'épouse lorsque les intérêts moraux et matériels du foyer l'exigent est un droit découlant de la primauté de gouvernement qui lui revient naturellement. La loi doit donc lui permettre de l'exercer, en cas de désaccord persistant entre les époux, quitte à prévoir la sanction des abus de ce droit. Mais le mari n'a pas à s'adresser à l'autorité publique pour lui demander d'exercer, à sa place, ce qui est, pour lui, un droit direct et normal. Il suffit que l'épouse se voit reconnu un droit de recours contre les abus de l'autorité conjugale, en cette matière comme en toutes les autres [15].

On a dit : c'est à la loi que revient la mission de régler les conflits entre citoyens et mieux vaut, somme toute, une explication franche devant un arbitre impartial que le refoulement des désaccords du

13. *Code Familial de l'Union Internationale d'Etudes Sociales,* N°s 41 c et 114. Paris, Editions Spes; Bruxelles, Editions Erasme, 1950.

14. *Ibidem,* n° 116.

15. « ... pour le législateur soucieux de conformer la loi civile aux exigences de la loi chrétienne, il n'y a, nous semble-t-il, qu'une attitude à prendre : tout en proclamant le principe de l'autorité du mari, tempérée par l'amour et le respect des droits essentiels de l'épouse, assurer en outre à celle-ci, dans des articles précis, toutes les garanties juridiques nécessaires pour la protéger contre les abus de pouvoir de son conjoint, ou lui permettre en cas de défaillance de l'autorité maritale, de « la suppléer dans la direction de la famille. C'est de la sorte que sera sauvegardée la légitime autonomie de la femme et sa participation très active, quoique subordonnée, à la direction du ménage. » Chan. Jean Dermine, *op. cit.,* p. 128.

foyer, dans l'ombre de la tyrannie ou de l'égoïsme marital. Mais outre que cette manière de voir trahit une manifestation nouvelle de la tendance funeste à dessaisir l'autorité privée de ses responsabilités naturelles pour les transférer à l'autorité publique toujours sensée mieux informée, omnisciente, omnicompétente et parfaitement désintéressée, — on peut raisonnablement douter de l'efficacité de ces recours aux tribunaux, en des matières aussi délicates, aussi intimes quelquefois que celles de la vie familiale. La plupart des magistrats ne se font d'ailleurs pas beaucoup d'illusions à ce sujet, et tout en se trouvant flattés de voir les Associations Féminines fonder tant d'espoirs sur leur doigté et leur impartialité, ils souscrivent de fort bonne grâce, dans l'ensemble, aux paroles autrement clairvoyantes et réalistes de Maître Paul Orianne, dans son rapport sur le statut de la femme mariée, à l'Assemblée Générale du 28 octobre 1956, de l'Association des Anciens Etudiants de la Faculté de Droit de l'Université Catholique de Louvain. « Supprimer l'autorité du mari, écrivait Me Orianne, c'est faire de la famille une société sans chef. Pour résoudre les difficultés graves qui peuvent résulter de cette décapitation, la multiplication des recours à la justice ne semble pas être une solution adéquate. Sans doute, lorsque l'un des époux manque gravement à ses devoirs, un tel recours existe déjà, et on pourrait songer à l'améliorer. Mais en dehors de cette hypothèse, est-il certain que l'autorité du juge soit préférable à celle du mari? Parce qu'elle serait celle d'un tiers non intéressé? Mais ce tiers serait nécessairement mal informé. Et chaque fois que la décision à prendre dépendra de considérations d'ordre philosophique ou religieux, quels seront, pour le juge, les critères d'appréciation? A l'opinion des époux devra-t-il substituer la sienne?... On peut aussi douter de l'efficacité de pareils recours dont la sanction ne pourra être trouvée en dehors d'une multiplication des causes de divorce. »

Les femmes mariées qui confondent la promotion légitime de l'épouse et de la mère avec une funeste autonomie individualiste, et les femmes célibataires qui dirigent leurs associations feraient bien de méditer les sages réflexions de ce juriste. Elles auraient peut-être, à leurs yeux, un poids et une gravité que ne semblent pas avoir eu hélas! à suffisance, les enseignements de l'Eglise et les exigences du droit naturel [16].

Charleroi Marc THIÉFRY, S. J.
72 Rue de Montignies.

16. L'Association Belge des Juristes Catholiques compte remettre prochainement en cause devant l'opinion plus d'un point important de la législation familiale récente, qui ne lui paraît pas avoir toujours fait l'objet d'une suffisante attention de la part de ceux qui l'ont votée.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

La clôture de l'année centenaire de Lourdes. — (*L'Oss. Rom.*, 10 janvier 1959, 12, 15, 16-17, 20 février 1959).

A l'occasion de la clôture du centenaire des apparitions, le Souverain Pontife a manifesté de diverses manières l'intérêt très vif qu'il porte au culte de Notre-Dame de Lourdes.

Afin de rendre possible la célébration liturgique de la fête des Apparitions, qui coïncidait cette année avec le mercredi des Cendres, il a transféré au 12 février l'office et la messe du 11.

Le 11 février, à 12 heures, avant de réciter l'Angelus avec la foule réunie à la Place Saint-Pierre, S.S. Jean XXIII a relevé, dans une brève allocution, les rapports entre le message de Lourdes et la pénitence du Carême. La première apparition eut lieu le dernier jour du Carnaval; à plusieurs reprises, mais spécialement en la huitième apparition, le 27 février, la Vierge Immaculée invita le monde, par Bernadette, à la conversion : « Pénitence, Pénitence, Pénitence ». Ce grand enseignement garde toute sa valeur aujourd'hui.

Le 13 février, le Pape reçut en audience la Supérieure Générale des Sœurs de la Charité de Nevers, les religieuses du Collège de Rome, avec un millier d'élèves, des parents et de nombreuses anciennes élèves. Le Saint-Père se plut à exalter devant elles surtout la foi de sainte Bernadette.

Le Souverain Pontife avait décidé que l'année jubilaire s'achèverait dans les paroisses de Rome par une octave de prières. Il participa lui-même à la cérémonie plus solennelle organisée le 15 février à Sainte-Marie Majeure. Dans son exhortation, le Saint-Père évoqua tout d'abord les souvenirs que lui laisseraient ces solennités du centenaire, inaugurées à Venise, se continuant à Lourdes, les 25 et 26 mars derniers, par la consécration de la basilique S. Pie X, s'achevant à Rome, à l'antique sanctuaire marial de l'Esquilin.

Il développa ensuite devant son auditoire un double thème, le sens religieux des sanctuaires marials, les enseignements à garder de l'année jubilaire :

« Le culte d'adoration du Sauveur Jésus est toujours au centre de toute forme de dévotion mariale. C'est par Marie que l'on va à Jésus. C'est dans la lumière du Successeur de saint Pierre, du Vicaire du Christ sur terre, que le culte de Marie trouve son inspiration et sa grandeur.

» Au IV^e^ siècle, sur l'Esquilin, apparaissait le temple du Pape Libère, appelé à une splendeur croissante; aux XIX^e^ et XX^e^ siècles, c'est la succession des trois basiliques de Lourdes, celle qui porte ce nom spécial, celle du Rosaire et maintenant le temple très vaste, que Nous avons eu l'honneur de dédier à saint Pie X : toutes trois parlent de la protection des Papes, qui ont invité et formé le troupeau des fidèles à invoquer Marie à travers les événements heureux et douloureux, les joies et les larmes de l'époque contemporaine. Oh les grandes rencontres dans l'histoire de la foi et de l'amour du genre humain pour le Christ Jésus, traduites dans de grandioses monuments : elles ont commencé sur cette colline de l'Esquilin et, traversant les siècles, nous invitent à entrer dans la basilique souterraine de Lourdes, qui est le témoignage le plus moderne du principe

fondamental du dogme chrétien : amour du Christ et amour de Marie. Lui, le Divin Sauveur; Marie sa Mère, et dans la lumière de la Rédemption notre Mère à tous... »

Mais, la cérémonie de ce jour est un rappel pour les individus et les masses, de tout ce dont a témoigné l'humble enfant de Lourdes : prière confiante et humble, exercice de la pénitence et d'une solide piété. Se rendre à Lourdes, comme d'ailleurs dans les innombrables sanctuaires de l'Univers, ce n'est pas un honnête divertissement, le moyen de satisfaire une vague religiosité; on doit y aller en quête de vérité éternelle, de parfaite purification et surtout de juste estime du mystère et du banquet eucharistique.

Dans les gestes de Bernadette lors des apparitions et sa vie dans la suite, quelles précieuses lumières pour toute vie vraiment chrétienne! Tel doit être le fruit des solennités du centenaire.

Le Souverain Pontife demande à son auditoire d'accueillir une confidence paternelle : « L'inclination naturelle de votre nouveau Pape le porte à exposer la doctrine avec calme et simplicité, plutôt qu'à souligner en traits accusés les points de divergence et les aspects négatifs de la pensée et de l'action. Mais cela ne le détourne pas (de son devoir) et ne lui fait pas perdre le sens de ses redoutables responsabilités pastorales, au point de ne pas juger opportun de toucher l'un ou l'autre des traits caractéristiques de la doctrine catholique, qui ne sont certes pas de nature à cajoler son auditoire. Tout qui est préposé, à n'importe quel moment, à la conduite des âmes, de la famille, de la société religieuse, civile et sociale sent le devoir impérieux de s'opposer à l'affranchissement que la triple concupiscence menace de réaliser au détriment de l'homme; (il sent) le devoir de rappeler des mots anciens qui sonnent moins agréablement à certaines oreilles : les mots d'invitation à la discipline et à la pénitence. C'est par la discipline et la pénitence qu'on pourvoit en fait au développement du bien-être social et à la sécurité de la paix. Telle est la réalité et elle n'est pas autre : sans discipline, il n'y a pas d'homme, sans pénitence pas de chrétien ».

Or, affirme nettement S.S. Jean XXIII, comme en d'autres temps, des nuages s'accumulent sur notre horizon. « La réalité est sous les yeux de tous; cet ensemble de désordres moraux, d'efforts puérils et sacrilèges pour s'opposer à la souveraineté de Dieu, à la loi divine du décalogue et de l'Evangile est chose déplorable ». L'opinion publique est si mal servie par certains de ses organes qui contrefont la vérité, la liberté, la justice! C'est l'heure pour les justes de la réaction dans la foi et la prière, pour revenir à un jugement sain sur toutes choses.

Le 18 février, en la fête de sainte Bernadette, l'année centenaire se clôturait à Lourdes en de grandes cérémonies religieuses. Par radio-message, S.S. Jean XXIII s'adressa aux pèlerins, pour les inviter à la reconnaissance, et à saisir l'opportunité de la leçon que Marie a donnée au monde en choisissant comme confidente une enfant pauvre et faible.

Sans nombre furent les bienfaits de Dieu en cette année jubilaire : grâces des grandes manifestations ou des transformations tout intimes; grâces personnelles pour celui que la Providence a conduit à Lourdes, avant de l'appeler sur la Chaire de Pierre.

S.S. Jean XXIII se plaît à affirmer que « le principal mérite de cette année mariale qui s'achève revient au Pape Pie XII. C'est lui qui voulut donner à ce Jubilé un exceptionnel éclat et, dans son ardente piété, il en espérait un grand bien spirituel pour l'humanité. »

« Nous faisons Nôtres aujourd'hui, très chers fils, ces appels et ces enseignements de Notre Prédécesseur. Comme lui, Nous désirons ardemment que la

chrétienté se renouvelle dans un élan unanime de piété mariale, car celle-ci, comprise selon la doctrine de l'Eglise, ne peut que porter plus sûrement et plus rapidement les âmes vers Jésus-Christ, notre unique et divin Sauveur. A la suite des Pontifes qui, depuis un siècle, recommandèrent aux catholiques de se rendre attentifs au message de Lourdes, Nous vous pressons d'écouter, avec simplicité de cœur et droiture d'esprit, les avertissements salutaires — et toujours actuels — de la Mère de Dieu. Que nul ne s'étonne d'ailleurs d'entendre les Pontifes Romains insister sur cette grande leçon spirituelle transmise par l'enfant de Massabielle. S'ils sont constitués gardiens et interprètes de la Révélation divine, contenue dans la Sainte Ecriture et la Tradition, ils se font aussi un devoir de recommander à l'attention des fidèles, — quand, après mûr examen, ils le jugent opportun pour le bien général, — les lumières surnaturelles qu'il plaît à Dieu de dispenser librement à certaines âmes privilégiées, non pour proposer des doctrines nouvelles, mais pour guider notre conduite : « *non ad novam doctrinam fidei depromendam, sed ad humanorum actuum directiones* » (*S. Th., II^a II^ae*, q. 174, a. 6, ad 3^um^). Tel est bien le cas des apparitions de Lourdes, sur lesquelles d'excellents travaux historiques viennent encore récemment de projeter une lumière décisive. »

Mais voici les enseignements providentiels à retenir de l'élection de sainte Bernadette : « Nous avons choisi à dessein, pour cette solennité de clôture, la fête de sainte Bernadette, au jour anniversaire de la 3^e^ apparition où elle entendit Marie lui promettre « non d'être heureuse en ce monde mais dans l'autre ». Et Nous adressant aux pèlerins de Massabielle, réunis autour de nombreuses personnalités religieuses et civiles qu'il Nous est agréable de saluer ici, Nous adressant aussi à tous ceux qui, par la voie des ondes, recevront ce message, Nous aimons leur proposer l'exemple de cette enfant, pauvre et inconnue du monde, mais privilégiée de Dieu et devenue la messagère de ses bienfaits. « Ce qu'il y a de faible dans le monde, dit saint Paul, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre la force; ce qui dans le monde est sans naissance et qu'on méprise, voilà ce que Dieu a choisi » (*I Cor.*, I, 27-28).

» Modèle de la prière à Marie, exemple de force humble et souriante, éloquente par le silence même dans lequel elle s'est enveloppée une fois remplie sa mission, sainte Bernadette nous reporte comme irrésistiblement vers ce vrai centre spirituel de Lourdes, la grotte des apparitions, où les paroles de la Mère de Dieu ne cessent de retentir au cœur de ses enfants. Et en même temps la voyante, qui eut le courage de quitter pour toujours ce lieu de l'ineffable rencontre, nous rappelle que Lourdes n'est qu'un point de départ : la grâce qu'on y reçoit est un trésor que, loin d'enfouir stérilement, on doit faire fructifier pour la gloire de Dieu et le service de l'Eglise.

» Très chers fils, notre siècle, vous le savez, voit se réaliser d'admirables progrès scientifiques, et l'humanité est comme saisie d'un frémissement d'orgueil devant les possibilités insoupçonnées qui s'offrent à elle. Et voici — en contraste — que, de Lourdes, un appel à l'humilité et à la prière nous est transmis par Bernadette : sans crainte, Nous l'adressons Nous-même avec force à tous ceux qui courent aujourd'hui le risque grave d'être aveuglés par cette puissance de l'homme au point de perdre le sens des vraies valeurs religieuses. « Que sert à l'homme de gagner l'univers, s'il vient à perdre son âme? » (*Mt.*, XVI, 26). De Lourdes, c'est encore un appel à la pénitence et à la charité qui nous parvient, pour nous détacher des richesses et nous apprendre à les partager avec plus pauvres que nous : et Nous le reprenons également à Notre compte, en ce temps où des millions d'hommes prennent conscience — parfois hélas dans la révolte — du scandaleux contraste entre le bien-être des uns et l'insuffisance vitale des autres. »

L'après-midi de ce mercredi 18 février, S.S. Jean XXIII se rendit à l'église de S. Louis des Français pour traduire d'une manière concrète son estime pour la grande nation mariale.

Il rappela dans son allocution la prédilection de la Vierge pour la France. « Ces apparitions si remarquables de Marie, au milieu du XIX^e^ siècle, demeurent un titre particulier d'honneur pour la France, patrie bénie de saints et de héros, où l'histoire du christianisme a inscrit des pages glorieuses et inoubliables.

» Dans l'ordre de la Providence, chaque nation a une mission, et il suffit parfois d'une devise pour la qualifier. Or quand on dit : « *Regnum Galliae, regnum Mariae* », on énonce de façon parfaite le témoignage d'honneur et d'amour des fils et des nombreux descendants de Clovis. »

Le Saint-Père revint sur ce qu'il avait dit de sainte Bernadette dans le radiomessage du matin. Puis, il évoqua avec grande délicatesse un des motifs pour lesquels il avait choisi le nom de Jean : « Il n'était pas étranger à Notre pensée, il lui était même agréable, de Nous sentir uni, à travers six siècles d'histoire, au dernier des nombreux Pontifes de ce nom, Jean XXII, Jacques Duèse de Cahors, évêque d'Avignon, qui gouverna 18 ans l'Eglise et mourut plus que nonagénaire en 1334. Ce fut un grand Pontife. Sa vie fut pleine de tribulations, mais riche d'œuvres et de mérites à tous égards : un vrai Serviteur des Serviteurs du Seigneur. Il eut, entre autres, l'honneur de canoniser saint Thomas d'Aquin. Surtout il était très dévot à Marie. C'est à lui que l'histoire attribue l'heureuse idée de faire réciter un *Pater* et un *Ave* au tintement de la cloche du soir; à lui aussi la paternité du « privilège du samedi », si précieux et si cher à ceux qui portent le scapulaire de Notre-Dame du Mont Carmel.

» Chers fils! tout ce qui Nous rappelle la France Nous touche au vif. Les fils de France savent lire dans le cœur de ceux qui les aiment, sans rien enlever pour autant à celui qui, comme père dans le Christ et pasteur, appartient à l'Eglise universelle, mère de toutes les Nations.

» Et Nous voulons ajouter encore ceci : le Pape Jean XXII accompagnait son nom de sa devise personnelle : *Dominus mihi adiutor,* le Seigneur est mon secours... »

« Dans Notre jeunesse, Nous avions sous les yeux l'exemple de l'activité pastorale d'un grand Cardinal qui avait placé dans ses armes le rappel de Marie Immaculée avec les paroles : *Tu fortitudo mea.*

» Rien n'est plus souhaitable pour Nos humbles efforts, O Jésus, *Tu mihi adiutor,* comme vous invoquait Notre lointain Prédécesseur Jean, O Marie Immaculée, *Tu fortitudo mea.* Amen. Amen. »

E. B.

Bibliographie

THEOLOGIE FONDAMENTALE ET ECCLESIOLOGIE

M.-D. Chenu, O.P. — *La théologie est-elle une science?* Coll. « Je sais - Je crois ». Encyclopédie du catholique au XX^e siècle, 2. Paris, A. Fayard, 1957, 19 × 14 cm., 122 p. Prix : 300 frs.

Après ses belles études sur la théologie aux XII^e et XIII^e siècles, le P. Chenu était tout désigné pour devenir le vulgarisateur qualifié de la notion même de théologie. Son petit livre est un bon exemple de ce que doit être l'explicitation, pour le grand public, d'une question assez difficile en soi. Il nous paraît atteindre son double but : procurer au lecteur non spécialisé une juste idée du travail théologique, du problème que pose cette élaboration rationnelle du donné révélé, des démarches différentes qui s'y trouvent impliquées; donner aussi implicitement, mais surtout pour le théologien averti qui dépasse les formules descriptives pour découvrir la « thèse » sous-jacente, la démonstration d'un point de vue particulier, qui est celui de saint Thomas et l'unique, croyons-nous, qui puisse se défendre aujourd'hui. La science théologique n'existe qu'à l'intérieur de la foi; elle est participation de la connaissance de Dieu par lui-même (subalternation); elle est donc à la fois visée du mystère inaccessible et formulation humaine vraie basée sur le témoignage vivant : « le théologien est celui qui ose parler humainement la Parole de Dieu » (p. 50). Un seul point, de moindre importance au demeurant, paraît discutable. Faut-il dire que la position du théologien qui croit mais ne démontre pas ses principes n'est « qu'un cas particulier du régime normal des sciences » (p. 86)? Les adversaires de saint Thomas ont tous déclaré que son point de vue de la subalternation ne répondait nullement à l'idéal aristotélicien. Quand il arrive que des sciences ne fondent pas leurs principes, c'est toujours en effet *per accidens,* car qui possède la subalternée peut s'enrichir, s'il le veut, de la subalternante. La théologie, au contraire, est par son essence même *scientia ex creditis* et le théologien ne peut jamais échapper à cette faiblesse. Aussi doit-on admettre que saint Thomas renverse les perspectives : le type de la vraie science n'est pas, pour lui, la science humaine, mais c'est la science divine; et la foi, qui paraît au premier abord défaillance de l'esprit, est en réalité sa vraie lumière, car elle est anticipation de la véritable et unique évidence plénière, celle de la vision béatifique. C. Dumont, S. J.

Dom G. M. Camps. — *Bases de una metodologia teologica.* Coll. Scripta et Documenta, 2. Abbaye de Montserrat, 1954, 25 × 18 cm., 218 p.

Cette thèse, défendue à l'Université de Salamanque, expose, en un développement bien structuré et clair, une méthodologie théologique s'inspirant de S. Thomas et de la logique d'Aristote. L'A. décrit deux processus de l'élaboration théologique, l'un d'induction ou de passage de la conscience confuse à la connaissance claire et distincte d'une chose, l'autre déductif qui aboutit à l'établissement des conclusions. Les conclusions sont épistémologiquement valables, contrairement aux objections que l'on a faites contre leur légitimité. Un chapitre énonce ensuite le sujet de la théologie et son ordonnance. A propos de la méthode, on étudie les diverses questions qui peuvent se poser concernant le donné de foi (*an sit, quid sit, quia, propter quid*); on décrit aussi les divers types en lesquels se distingue, selon les cas, le processus de la raison appliqué aux principes de foi. L'exposé est conduit avec beaucoup de logique mais demeure assez formel. L'évolution du problème de la théologie dans les dernières

décades nous a forcés à poser les données de la question sous un autre angle de vue. Même la solution de S. Thomas apparaît de plus en plus comme une prise de position tout à fait originale par rapport à la science de type aristotélicien.

C. Dumont, S. J.

A. Lang. — *Fundamentaltheologie.* Band I. *Die Sendung Christi.* Band II. *Der Auftrag der Kirche.* Munich, Max Hueber, 1954, 21 × 15 cm., XII-264 et XVI-334 p. Prix : broché, 7.80 et 8.80 marks ; relié, 9.80 et 10.80 marks.

Les deux volumes de théologie fondamentale de Mgr Lang : « La mission du Christ » et le « Mandat de l'Eglise » se distinguent des autres manuels existants par le fait appréciable d'avoir réussi à intégrer les perspectives nouvelles de l'apologétique — celle qui tient compte du sujet et de ses dispositions psychologiques — dans un cadre qui reste classique et de réunir les qualités principales qu'on est en droit d'attendre d'un bon manuel : clarté dans la position des problèmes, concision et sobriété dans les réponses, rigueur dans la démonstration. L'A. a laissé délibérément de côté les questions subsidiaires et a visé surtout à donner des aperçus synthétiques. La bibliographie qui précède chaque chapitre est judicieusement choisie et se limite aux ouvrages les plus récents et les plus marquants. Le premier volume suit le plan d'un traité sur la Révélation : possibilité, convenance et existence de la Révélation chrétienne. Signalons, parmi les contributions les plus originales de l'A. au traité, l'introduction à la théologie fondamentale et ses problèmes, l'aperçu historique sur le rationalisme du XIX^e^ siècle et la pensée contemporaine aux prises avec la notion d'une religion révélée, le chapitre sur les motifs de crédibilité et leur enracinement subjectif. Dans le second volume, l'A. envisage l'Eglise sous l'angle précis de l'apologétique et ne traite pas de son aspect dogmatique (il s'en explique dans sa Préface). La première partie est consacrée à l'Eglise du Christ : sa fondation, sa constitution à l'époque apostolique, les critères de son authenticité vérifiés dans l'Eglise catholique (les « notes » de l'Eglise). La seconde partie étudie la transmission de la révélation par l'Eglise : le Magistère et ses sources, Ecriture et Tradition. La problématique moderne y est largement assumée. Signalons comme spécialement heureux, encore que bien succincts, les aperçus sur la notion de Révélation chrétienne et sur l'évolution dogmatique, ses possibilités et ses voies.

G. Dejaifve, S. J.

H. Bacht, H. Fries et R. J. Geiselmann. — *Die mündliche Überlieferung.* Beiträge zum Begriff der Tradition, hrsg. v. M. Schmaus. Munich, M. Hueber, 1957, 21 × 15 cm., VIII-210 p. Prix : 12,80 marks.

Le dogme de l'Assomption a renouvelé l'intérêt théologique des problèmes concernant la nature de la Tradition et ses rapports avec l'Ecriture et le Magistère. Les trois études réunies en ce volume apportent leur part à l'élucidation de ce thème. La première : « Tradition et Magistère dans la discussion autour du dogme de l'Assomption », du P. Bacht, reprend les principales objections faites du côté protestant contre la notion catholique de Tradition, en particulier celles de von Loewenich, de Cullmann, de Ebeling, présente quelques essais récents d'explication donnés par des théologiens catholiques — comme le P. de Lubac, le P. K. Rahner — au problème épineux de l'évolution dogmatique et y joint une appréciation critique. Le second travail est une bonne étude positive, par H. Fries, de l'évolution de l'idée de Tradition chez Newman, à partir des positions anglicanes de la *Via Media* jusqu'à la maturité catholique, lors de son échange de vues avec Perrone. La troisième étude est un extrait de l'ouvrage monumental que M. Geiselmann prépare sur la notion de Tradition. Il envisage ici les relations entre Ecriture Sainte et traditions non écrites au Concile de Trente, les méprises qui se sont fait jour dans la théologie posttridentine à leur sujet et le retour à une notion plus saine de leurs rapports chez Moehler et ses

émules. Bien que d'un caractère surtout historique ou critique, ces travaux offrent au lecteur des aperçus très intéressants en vue d'un approfondissement théologique de la notion de Tradition, en particulier sur le rôle de l'Eglise, communauté de foi, dans sa constitution même. G. Dejaifve, S. J.

E. Joly. — *Qu'est-ce que croire?* Coll. « Je sais - Je crois ». Encyclopédie du catholique au XX^e siècle, Première partie, 6. Paris, A. Fayard, 1956, 19 × 14 cm., 143 p. Prix : 300 frs.

Cette présentation que l'abbé Joly fait du mystère de la foi aux incroyants et aux fidèles ébranlés par le doute paraît suivre une route très sinueuse qui ne se soucie guère, de prime abord, d'ordre logique ou de méthode; en réalité, elle s'inspire d'une psychologie présumée de la conversion qui tient davantage compte de l'interlocuteur et s'efforce de l'amener par approches successives au cœur du mystère. Partant de la notion de Dieu dans la conscience, l'A. montre d'abord Dieu agissant dans l'histoire, s'incarnant en Jésus-Christ; puis il passe à la description de la foi comme engagement, rencontre du Dieu vivant et expérience. Il aborde alors les objections classiques : l'existence de l'athéisme, les apories de l'intelligence, la question du mal. Il détermine ensuite le contenu propre de la foi chrétienne : le Christ ressuscité et son prolongement : l'Eglise. A cette occasion, réponse est donnée aux difficultés soulevées par la multiplicité des religions et la question de la possibilité du salut hors de l'Eglise. Enfin, les derniers chapitres approfondissent la nature de la foi, son caractère salutaire et surnaturel et s'achèvent sur une définition synthétique de la foi dont le contenu réel nous est dévoilé par une méditation de la parole de S. Jean : « Nous avons cru à l'amour ». Ce volume vise plutôt un vaste public, de culture moyenne, auquel s'adresse d'ailleurs la Collection. Si le sujet est assez largement traité, et si les réponses sont forcément générales, la description vécue de la foi chrétienne et la justification intelligente et convaincue qui nous en est donnée sont de nature à éclairer avec pertinence les non-croyants eux-mêmes sur les raisons et les bonnes raisons que nous avons de donner notre adhésion inconditionnée au Christ vivant dans l'Eglise. G. Dejaifve, S. J.

H. Bars. — *Croire ou l'amen du salut.* Coll. Eglise et temps présent. Paris, Grasset, 1956, 19 × 12 cm., 253 p. Prix : 585 frs.

Voici un essai critique sur le problème de l'acte de foi qui mérite de retenir l'attention des théologiens. Partant de l'enseignement traditionnel qu'il connaît bien et critique à l'occasion, l'A. cherche à saisir le mystère de la foi selon toutes ses dimensions et à éclairer, par une juste appréciation de son caractère dynamique — cette tension entre l'éternité et le temps qu'elle implique — toutes les apories qu'elle pose à la raison — même chrétienne — qui réfléchit sur elle. Le premier chapitre : « Croyance et incroyance », envisage les problèmes qui gravitent autour de l'accession à la foi : préambules de la foi, raisons de croire et crédibilité, structure psychologique de l'adhésion de foi. L'A. y dénonce les excès d'une certaine théologie, rationaliste ou mystique, qui ne fait pas droit aux requêtes simultanées de l'assentiment raisonnable et surnaturel qu'elle doit expliquer. Peut-être, ici, la pensée de S. Thomas est-elle vue par l'A. à travers le prisme de ses épigones; il ne nous paraît pas lui avoir rendu pleine justice à propos des préambules de la foi (p. 42 et suiv.). Un second chapitre : « L'éternité commencée », traite des rapports entre foi et révélation et expose en particulier le rôle des dons du Saint-Esprit et la nature du « lumen fidei ». Un troisième chapitre parle des « passions » de la foi, de ses nuits, de ses tentations, de sa précarité constitutionnelle, en dépit de la fermeté de l'assentiment qu'elle entraîne. Enfin, en un dernier chapitre : « Foi et Logos », l'A. expose longuement l'enrichissement donné par la foi à l'intelligence du « viator », où elle est, en lui, source d'une théologie, dont l'A. réhabilite le statut et la dignité. Si ce volume ne prétend pas à des solutions entièrement nouvelles, il a le mérite de les faire pressentir et il force incontestablement le lecteur à la réflexion. Il est d'ailleurs bien écrit et le relief de ses formules stylisées ne fait qu'ajouter au

charme d'un contact avec une pensée personnelle grandie et mûrie dans la familiarité des meilleurs esprits. G. Dejaifve, S. J.

S. Exc. Mgr Garrone. — *Leçons sur la foi.* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1954, 19 × 12 cm., 140 p. Prix : 250 frs.

Ces leçons sur la foi sont un remarquable exposé, sous forme d'entretiens familiers, de la structure théologale de l'acte de foi du fidèle, de sa dimension ecclésiale ainsi que des moyens de la conserver et de la promouvoir. L'enseignement théologique précis et nuancé qui en forme l'armature y est sans cesse vivifié par un retour à l'Ecriture et à l'expérience vécue d'un prêtre et d'un pasteur d'âmes. Les chapitres sur la vertu de foi, l'esprit de foi et l'infidélité abondent en notations psychologiques et en conseils pédagogiques des plus judicieux. Cet excellent petit livre sera aussi utile aux prêtres qu'aux laïcs, auxquels il ne manquera pas d'apporter un approfondissement de leur foi vécue, sinon de leurs raisons de croire. G. Dejaifve, S. J.

Faith and Logic. Oxford Essays in philosophical Theology edited by B. Mitchell. Londres, G. Allen & Unwin, 1957, 22 × 14 cm., VI-222 p. Prix : 21 sh.

Sous le titre de « Foi et logique », un lecteur du continent saisira approximativement l'idée d'une philosophie de la religion, au sens d'une critique des principales catégories du Christianisme. En général, les théologiens catholiques sont peu familiarisés avec le positivisme logique. Il leur apparaît que la philosophie a quelque chose à dire sur le monde et la destinée de l'homme et qu'elle ne doit pas rester au niveau d'une étude formelle des propositions. C'est pourquoi plusieurs, lorsqu'ils parlent de philosophie de la religion, entendent par là une étude réelle de l'homme dans sa relation avec Dieu et surtout avec le Dieu d'une Révélation éventuelle, c'est-à-dire une anthropologie servant en quelque sorte de fondement préparatoire à une théologie. C'est à un autre point de vue que se placent les honorables Fellows de l'Université d'Oxford qui apportèrent leur contribution au volume recensé ici, et où l'on trouve les noms de MM. Austin Farrer, I. M. Crombie, G. C. Stead, J. R. Lucas, B. Mitchell, R. M. Hare. Partant de l'idée d'une critique de signification, ils s'appliquent à discerner les fondements logiques de certaines expressions de la foi. C'est ce centre de perspective qui fait l'unité du livre. Les chapitres se divisent selon les thèmes suivants : la foi, les propositions énoncées, la révélation, le raisonnement théologique, l'âme, la grâce, la morale. Il s'agit donc d'une part d'examiner la méthode de l'expression de la foi, et d'autre part de mettre à l'épreuve certaines catégories qui interviennent dans cette expression. Un dernier chapitre de M. M. B. Foster est consacré à l'étude logique du sujet « nous » dans certains jugements de la philosophie contemporaine. C. Dumont, S. J.

E. Masure. — *Le passage du visible à l'invisible. Le signe. Psychologie. Histoire. Mystère. Le geste. L'outil. Le langage. Le rite. Le miracle.* Paris, Bloud et Gay, 1954, 25 × 16 cm., 336 p. Prix : 1.140 frs.

On se sert du terme de « signe » en théologie principalement en deux chapitres : d'une part dans l'apologétique où l'on traite des signes de la Révélation, d'autre part dans la dogmatique des sacrements où il est question de signes efficaces. Feu M. le chan. Masure est connu surtout pour avoir contribué admirablement à perfectionner le premier point de vue, celui qui étudie la valeur des signes donnant à la foi son caractère raisonnable. Dans ce livre, il étudie en outre le signe efficace, et son principal mérite est d'affronter le problème difficile qui consiste à trouver une valeur commune pouvant servir à définir le signe dans sa généralité. On se contente en effet trop souvent de définir le signe sous son aspect uniquement notionnel, et on applique ensuite cette

définition restreinte à la théorie des sacrements, ce qui ne peut se faire sans quelques correctifs arbitrairement proposés. Il faut remonter à un ordre plus général et saisir le signe là même où il surgit, dans le composé de corps et âme — car le signe est propre à l'homme : « le signe c'est l'homme » — pour le voir dès l'origine affecté d'un double indice : projectif selon le schème « supérieur-inférieur » et intentionnel selon le schème « intérieur-extérieur ». Sont donc des signes (ou mieux des ensembles combinés de signe et signifié) les gestes que je pose — qu'ils soient immanents : signes que l'A. appelle « affectifs » dans lesquels « le mouvement musculaire du corps et l'état intérieur de l'esprit ne font qu'un » (p. 28) ou extraposés et donc déjà aussi notés du coefficient d'extériorité dans ce qui deviendra ensuite un signe efficace — et les valeurs significatives ambivalentes que je perçois intellectuellement dans leur synthèse de fait sensible, intérieur, indissolublement lié à un donné supérieur. Dans des pages un peu prolixes, l'A. expose alors, à l'intérieur de cette division bipartite, la genèse des signes notionnels et des signes efficaces. Sous la première rubrique rentrent en particulier, pour ce qui concerne le théologien, les signes qui mènent à la foi et l'A. reprend ici ses points de vue originaux en apologétique, en notant du reste, avec un esprit très ouvert, comment la mentalité actuelle abrège volontiers la route, sans plus passer par les détours du possible à la réalité. Dans l'étude du signe efficace, c'est surtout le sacrement qui attire l'attention. L'A., en s'inspirant par ailleurs des idées de Casel, propose ici la théorie qui rattache le signe sensible au *mystère* qui lui est antérieur, mais avec lequel il fait corps et dont il prolonge instrumentalement l'effet. C'est donc la *res* (identifiée au *mysterium* ou vie divine de salut) « qui est cause, mais comme elle est incarnée dans un signe et que le propre du signe chez l'homme c'est de ne faire qu'un avec l'âme, on peut et on doit dire que le signe est cause, et qu'il est cause parce qu'il est signe et non pas le contraire » (p. 221). Il faudrait signaler aussi et critiquer les nombreuses idées sur la psychologie, la spiritualité et l'art, qui fourmillent dans le beau livre du chan. M., qui a le défaut pourtant de contenir trop de choses en plus des essentielles. C. Dumont, S. J.

Coll. *Le monde et la foi.* Paris-Tournai-Rome, Desclée et C^ie^, 18 × 12 cm.

M.-M. Labourdette, O.P. — *Foi catholique et problèmes modernes.* Avertissements et directives du Souverain Pontife, 1953, 168 p.

R. Vancourt. — *La phénoménologie et la foi,* 1953, 128 p.

Jean le Cour Grandmaison. — *Le monde n'est pas un « combinat » géant.* Le message du Saint-Père de Noël 1952 sur la misère du monde, 1954, 86 p.

Ces brochures de la collection « Le monde et la foi » traitent de problèmes d'actualité.

La première, du P. Labourdette, est un commentaire d'« Humani Generis » s'attachant au relativisme doctrinal dénoncé dans l'encyclique et illustrant les diverses erreurs mentionnées, en particulier à propos du Magistère, de la raison et de quelques points de théologie, de science et d'histoire; une seconde partie expose les erreurs du relativisme moral, rappelées dans les deux discours de Pie XII à propos de l'Ethique de situation.

Le second volume est un examen critique, clair et méthodique, des rapports entre la phénoménologie et la foi. Après avoir précisé quelques notions préalables : « phénomène », « intentionnalité » et la notion de « réduction » chez Husserl, l'A. expose la méthode de la phénoménologie religieuse, ses prétentions et ses limites; enfin, il détermine les conditions auxquelles elle doit répondre quand elle s'applique au problème de la foi. Sans une métaphysique et une théologie qui la sous-tendent et la soutiennent dans son effort, estime l'A., elle a grande chance de s'égarer et d'être finalement infidèle à l'objet qu'elle prétend décrire.

Le troisième essai est une méditation sur le message de Noël 1952 du Saint-Père, consacré à la misère du monde et aux moyens concrets d'y obvier. Le

leitmotiv y est constitué par la défense de la personne contre les excès de la machine sociale et de la technocratie actuelle. G. Dejaifve, S. J.

J. Foster. — *Why the Church?* Londres, S.C.M. Press, 1954, 18 × 12 cm., 112 p. Prix : 5 sh.

Pourquoi l'Eglise? telle est la question que se posent pas mal d'anglicans. Question à laquelle l'A., professeur d'histoire ecclésiastique à l'Université de Glasgow, entend répondre, en nous montrant la fondation de l'Eglise par le Christ, son histoire dans les premiers siècles brièvement esquissée et la conscience ecclésiale des premiers chrétiens, d'après le témoignage des Pères, spécialement Origène et saint Augustin. Le but de cette esquisse est entièrement pastoral; aussi le tableau qui nous est présenté est-il tracé avec pittoresque et non sans une pointe d'humour, par contraste avec la situation actuelle et il est émaillé d'anecdotes et de bons mots qui sont, à eux seuls, une justification suffisante de la foi sereine de l'A. à l'Eglise et de la conviction qu'il a de sa nécessité pour le salut. G. Dejaifve, S. J.

K. M. Carey. — *The Historic Episcopate in the Fullness of the Church.* Seven Essays by Priests of the Church of England. Londres, A. & C. Black, 1954, 22 × 14 cm., 140 p. Prix : 8 sh. 6 d.

Le statut de l'Eglise (anglicane) de l'Inde du Sud et l'attitude à adopter par l'Eglise établie à son égard ont posé avec une acuité nouvelle le problème de l'épiscopat et de sa nature, objet d'ardentes controverses dans l'anglicanisme depuis le dix-neuvième siècle. Les essais que comporte ce volume tendent à faire prévaloir une position médiane entre les vues extrêmes, une attitude de « comprehensiveness » : ils cherchent à établir que ni l'Ecriture, ni la tradition ne font de l'épiscopat une condition *sine qua non* d'appartenance à l'Eglise du Christ, mais qu'au contraire l'épiscopat dépend de l'Eglise et non vice versa. Les Rev. J. A. T. Robinson et W. H. Vanstone s'appliquent à le prouver pour le Nouveau Testament, en accentuant — surtout le premier — le caractère eschatologique de l'Eglise au dépens de son aspect institutionnel; le Rev. Woolcombe étudie les témoignages des Pères et leur principe d'« économie » à l'égard des hérétiques et des schismatiques; le Rev. B. D. Till fait appel aux théologiens élizabéthains et carlistes et le Rev. A. B. Webster reprend l'historique de la controverse au XIX^e^ siècle pour montrer que l'épiscopat, en tant que fait historique, a toujours été admis par l'Eglise anglicane comme appartenant à la plénitude (fullness) de l'Eglise, sans qu'on ait privilégié une doctrine quelconque au sujet de sa nature. C'est ce qu'établit le Rev. H. W. Montefiore dans un chapitre final de synthèse, où il souligne l'importance de l'épiscopat « historique » comme garant de l'Eglise. En guise de conclusion, le Dr Carey, éditeur et Principal de Wescott House à Cambridge, tire les leçons de cette enquête et, réfutant les principales objections que l'on fait valoir contre le statut ecclésiastique de l'Inde du Sud, se déclare favorable à la communion de l'Eglise officielle avec elle. On a l'impression que l'inspiration généreuse de ces essais a quelquefois poussé les auteurs à choisir dans les textes ce qui s'accordait avec leurs désirs; quoi qu'il en soit, c'est une pièce intéressante à ajouter au débat ouvert au sein de l'Eglise anglicane et destinée à la tirer d'une impasse, en cherchant à apaiser, par le recours salutaire au passé, les scrupules de conscience de minorités actives. G. Dejaifve, S. J.

N. Sykes. — *Old Priest and New Presbyter.* Cambridge, University Press, 1956, 22 × 14 cm., VIII-266 p. Prix : 27 sh. 6 d.

Cette étude historique sur la conception de l'épiscopat dans l'église anglicane depuis le XVI^e^ siècle cherche à éclairer, par un recours à une certaine tradition théologique, un débat toujours ouvert au sein de l'Eglise établie à propos de la réunion avec les églises presbytériennes. L'A. nous retrace la conception que les premiers théologiens anglicans, sous Elisabeth, se sont faite de l'« évê-

que » et du « prince » de droit divin, sa mise en question par les presbytériens d'Ecosse, le changement d'attitude des théologiens anglicans dans le sens d'une tolérance, exprimée dans leurs jugements concernant les protestants du continent et la politique adoptée à l'égard de leurs ministres. Il nous décrit ensuite, après l'intermède de relations cordiales entre les deux églises d'Ecosse et d'Angleterre de 1610 à 1638, le raidissement intervenu à la suite de l'Acte d'uniformité de 1662, l'évolution des esprits lors du mouvement d'Oxford et les remous récents provoqués autour de la Conférence de Lambeth de 1948 au sujet des relations avec l'Eglise de l'Inde du Sud. L'opinion personnelle de l'A. est celle de la « via media », consistant à garder l'épiscopat, là où c'est possible sans sacrifier la pureté de la doctrine, mais refusant d'excommunier les églises qui en sont privées par l'effet d'une inéluctable nécessité historique (p. 260). Il la croit confirmée par cette enquête historique et prend soin de montrer que les opinions extrêmes ont toujours été l'exception, en rappelant en particulier l'attitude de l'Eglise anglicane envers Rome depuis l'Etablissement jusqu'aux récentes Conversations de Malines, qu'il résume d'ailleurs avec une concision frisant la partialité. La lecture du volume est un peu fastidieuse du fait que l'A. multiplie les citations empruntées aux divers écrivains plutôt que de retracer succinctement les attendus des controverses engagées. Par là, le livre fait figure de répertoire pour une apologie de la tolérance dogmatique bien plus que d'un exposé historique objectif.

G. Dejaifve, S. J.

T. M. Parker. — *Christianity and the State in the Light of History.* Coll. Bampton Lectures. Londres, A. & Ch. Black, 1955, 22 × 14 cm., viii-178 p. Prix : 21 sh.

Les relations entre l'Eglise et l'Etat (ou les états) restent un sujet d'actualité au sein de l'anglicanisme; aussi les scholars anglicans aiment-ils, comme leurs devanciers, chercher une inspiration, en regard des problèmes de l'heure, dans les leçons de l'histoire. L'A. nous retrace, avec un sens historique averti et une parfaite aisance dans le choix et l'interprétation des documents, les lignes de faîte de ce conflit, né avec le Nouveau Testament (l'Ancien, avec son idéal théocratique, ne l'a guère pressenti) et atteignant son point culminant, en Orient dans la théocratie byzantine, en Occident dans la théocratie pontificale, pour se résoudre, à la fin du moyen âge, en une rupture ouverte, à laquelle la Réforme a cherché, en vain, à obvier avec son ecclésiologie spirituelle. La conclusion, prudente, que l'A. tire de ces enseignements de l'histoire est qu'il n'y a pas de solution théorique ou idéale, aucune synthèse à priori de cette dualité nécessaire, mais tout au plus un « modus vivendi » au gré des situations changeantes. Un lecteur catholique contestera parfois certains jugements de valeur, inspirés par la position confessionnelle de l'A., mais il ne manquera pas de s'enrichir à la lecture de ces conférences, où il trouvera ample moisson de détails historiques inédits et d'aperçus nouveaux, admirablement présentés et mis en valeur.

G. Dejaifve, S. J.

LETTRES CHRETIENNES

A. Hamman, O.F.M. — *L'empire et la croix.* Ignace d'Antioche, Clément de Rome, Polycarpe de Smyrne, Evangile et actes de Pierre, Protévangile de Jacques, Pline. Coll. Littératures chrétiennes, 2. Paris, Edit. de Paris, 1957, 19 × 14 cm., 304 p. Prix : 970 frs.

Le premier volume de cette collection offrait en traduction française une série de textes chrétiens appartenant à l'époque la plus primitive de l'Eglise, celle où le christianisme naissant ne s'était pas encore dégagé de l'influence judaïsante (cfr *N.R.Th.*, 1958, 196-197). Le deuxième volume nous fait dépasser ce stade et entrer dans cette Eglise hellénisante dont les premiers témoignages coïncident avec l'âge subapostolique, c'est-à-dire l'époque où les écrits restaient encore plus ou moins tributaires de l'enseignement direct et des traditions apostoliques.

Le recueil offre un éventail assez coloré d'œuvres, sans doute dans l'intention de nous introduire aussi profondément que possible dans la variété déjà grande des manifestations de la vie ecclésiale : La première Lettre de Clément romain aux Corinthiens, les sept Lettres authentiques de saint Ignace d'Antioche, celle de Polycarpe aux Philippiens, les fragments de Papias, l'homélie aux Corinthiens faussement attribuée à Clément romain. Viennent ensuite une collection de Martyres authentiques (Polycarpe, Ptolémée et Lucius, Justin et ses compagnons, Carpus, Papylus et Agathonice, enfin, les martyrs de Lyon), quelques spécimens de littérature populaire ou romans religieux (Evangile, Actes et Martyre de Pierre, Protévangile de Jacques), les premières poésies chrétiennes (Inscriptions d'Abercius et de Pectorius d'Autun, la Prière du Soir), et enfin, après un recueil de témoignages païens contemporains sur le christianisme (Tacite, Pline, Trajan), le Canon de Muratori. Ce choix paraît heureux parce que représentatif. Le texte français est généralement basé sur les meilleures traductions françaises existantes (Lejay, Amann, Vouaux), et agréablement commenté et illustré. Nul doute que le recueil ainsi présenté ne possède tout ce qu'il faut pour se faire lire et goûter. Ch. Martin, S. J.

HERMAS. — *Le Pasteur*. Edit. R. JOLY. Coll. Sources chrétiennes, 53. Paris, Edit. du Cerf, 1958, 20 × 13 cm., 410 p. Prix : 1.950 frs.

Après avoir longtemps attendu une édition critique, le *Pasteur* d'Hermas est à présent un privilégié, puisque, en plus de l'édition excellente de M^elle^ Whittaker dans la collection des *Griechischen christlichen Schriftsteller* (cfr *N.R.Th.*, 1958, 195), nous sommes maintenant en possession d'une autre édition également à jour, doublée d'une traduction française et d'une bonne introduction grâce à M. Joly et aux *Sources chrétiennes*. Le texte grec ne différant que par des nuances secondaires dans les deux éditions, c'est surtout aux idées émises par M. Joly dans son Introduction qu'il y a lieu de s'arrêter. M. Joly estime imprudent de rechercher dans le *Pasteur* des détails susceptibles de nous éclairer sur la vie, la famille et l'activité d'Hermas. Les détails fournis par le texte ne sont que fiction littéraire. L'ouvrage se présente sous la forme d'une Apocalypse, toute pénétrée d'esprit prophétique et de révélation. Il est plus délicat ici de trancher : est-ce pure fiction littéraire? ou Hermas se croyait-il réellement chargé d'une mission divine? M. Joly se sent plutôt incliné vers la première solution, étant donné le caractère littéraire de l'œuvre. Quant à la date, le genre littéraire et l'atmosphère générale nous reportent plutôt vers la première moitié du deuxième siècle. Ce qu'on ne peut nier, en tout cas, c'est que, examiné du point de vue littéraire, « si le *Pasteur* est loin d'être un chef-d'œuvre, il n'est pas non plus cet amalgame incohérent et ridicule que la sévérité moderne a voulu y voir » (p. 67). Le point le plus obscur reste toujours le but de l'ouvrage et la conception qu'Hermas se faisait de la pénitence qu'il annonçait. Pour M. Joly, Hermas prêchait une sorte de *jubilé* exceptionnel et qui ne durerait qu'un temps, sorte de compromis entre les deux tendances, large et rigoriste. C'est possible. Nous ne sommes toutefois pas encore absolument convaincu. Mais qui pourra jamais apporter la pleine clarté dans ce problème? Ch. Martin, S. J.

EUSÈBE DE CÉSARÉE. — *Histoire ecclésiastique*. Livres VIII-X et les martyrs en Palestine. Edit. G. BARDY. Coll. Sources chrétiennes, 55. Paris, Edit. du Cerf, 1958, 20 × 13 cm., VIII-177-173 p.

Avec ce troisième volume (sur les premier et deuxième voir *N.R.Th.*, 1953, 314 et 1956, 201) s'achève l'édition du texte et de la traduction française de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée, faite par le chanoine Bardy. Celui-ci, décédé en 1955, n'a pas vu l'achèvement de la publication de son œuvre. Le manuscrit de ce troisième tome était toutefois déjà alors terminé. Quelques corrections ont été apportées au texte français de Bardy et sans doute lui-même en aurait-il fourni quelques autres encore. Quant au texte grec il n'y avait pas de difficultés majeures à résoudre, M. Bardy ayant, et à bon droit, choisi celui de Schwartz publié dans le *Corpus* de Berlin. Rarement il s'en est écarté par un

choix différent de variantes ou de conjectures. Le troisième volume publie outre la fin de l'*Histoire ecclésiastique,* c'est-à-dire les Livres VIII à X, le récit des *Martyrs de Palestine,* qui figure, en sa recension brève, dans quatre manuscrits, à la suite de l'*Histoire ecclésiastique* et forme un appendice de celle-ci. Il est heureux que ce récit soit maintenant rendu accessible en français, car il est très beau et très vivant. Il reste un quatrième volume à paraître pour que la publication soit conduite à son terme. Ce volume complémentaire comprendra l'*Introduction générale* que le vaillant vétéran des études patristiques avait aussi achevée et les *Indices.* La direction de *Sources chrétiennes* se propose de faire paraître très rapidement ce volume. Sans lui, l'édition de l'*Histoire ecclésiastique,* cette mine exceptionnelle de renseignements, serait difficile à consulter.

Ch. Martin, S. J.

M. Véricel. — *Cyrille de Jérusalem.* Coll. Eglise d'hier et d'aujourd'hui. Paris, Edit. Ouvrières, 1957, 19 × 14 cm., 115 p. Prix : 360 frs.

Les *Catéchèses* de Cyrille de Jérusalem introduisent le catéchumène et le néophyte au centre de la foi et de la vie chrétienne par l'explication qu'elles fournissent des principales vérités du *Credo* et des principaux rites de l'initiation : le baptême, la confirmation et le sacrifice eucharistique. Les accueillant à l'âge adulte, le catéchumène ou néophyte des premiers siècles réalisait en pleine conscience la sublimité de ces vérités et de ces rites mystérieux que le prédicateur lui expliquait dans le langage le plus simple et le plus direct. Aujourd'hui, initiés dans l'inconscience des premiers jours ou dans la demi-conscience de l'enfance, les chrétiens, devenus adultes, risquent de ne jamais prendre pleinement conscience du drame sacré qu'ils ont vécu et des promesses qu'ils ont assumées. L'opuscule de M. Véricel est bien susceptible de leur rappeler cette anomalie de leur vie religieuse et de les aider à y remédier. Ch. Martin, S. J.

Ambroise de Milan. — *Traité sur l'évangile de S. Luc.* II. *Livres VII-X.* Edit. G. Tissot, O.S.B. Coll. Sources chrétiennes, 52. Paris, Edit. du Cerf, 1958, 20 × 13 cm., 240-218 p.

Nous avons annoncé et commenté en son temps la parution du premier volume de l'*Expositio Evangelii secundum Lucam* de saint Ambroise de Milan (cfr *N.R.Th.,* 1957, 424). Ce premier volume publiait les Livres I à VI. Le second achève la publication en donnant les Livres VII à X. Nous avons suffisamment décrit l'œuvre et les principes de l'édition à propos du premier volume pour que nous ayions à revenir encore sur le sujet à propos du second qui n'est qu'une pure continuation. Nous nous contenterons donc de renvoyer le lecteur à notre compte rendu précédent. Ch. Martin, S. J.

Jean Chrysostome. — *Huit catéchèses baptismales inédites.* Introd., texte critique, trad. et notes de A. Wenger, A.A. Coll. Sources chrétiennes, 50. Paris, Edit. du Cert, 1957, 20 × 13 cm., 260-282 p.

L'édition des *Catéchèses* de saint Jean Chrysostome par le P. Wenger dans la collection *Sources chrétiennes* est à plus d'un titre un événement. Avec elle la collection atteint son cinquantième volume, fait remarquable si l'on songe que le premier vit le jour il n'y a pas plus de quinze ans (et quelles années étaient ces années de guerre ou de l'immédiat après-guerre !), et qui souligne combien la collection répond aux aspirations d'un large public, savant et profane, clérical ou laïc, puisque sans l'appui d'un vaste cercle de lecteurs elle n'aurait jamais pu prospérer aussi rapidement, voire même subsister. Ce cinquantième volume de *Sources chrétiennes* n'est pas un volume « comme les autres » à un second titre. L'œuvre qu'il publie est un inédit, et qui plus est, presque complètement ignoré jusqu'à ce jour. Sur les huit catéchèses chrysostomiennes qu'elle contient, une seule, la troisième, avait déjà été imprimée mais seulement en traduction latine,

celle-ci très vieille et vénérable, il est vrai, puisqu'elle est d'Anien de Céléda (vers 415) et que saint Augustin l'utilisa dans sa controverse avec Julien d'Eclane. Le P. Wenger est convaincu, et avec raison, nous semble-t-il, que les huit *Catéchèses* portent bien toutes les marques désirables de l'authenticité chrysostomienne, et qu'elles furent prononcées à Antioche, entre 386 et 389 peut-être en 390, à l'époque en tout cas où Chrysostome y remplissait son ministère sacerdotal. La comparaison du style et des idées avec les œuvres authentiques du saint, en particulier ses autres catéchèses et ses commentaires fait foisonner les parallèles concluants, et confirme l'attestation des lemmes manuscrits ou des citations de la tradition indirecte. La compétence exceptionnelle du P. Wenger dans les études chrysostomiennes se manifeste aussi dans l'introduction et le commentaire. Ils témoignent d'une érudition sûre, d'un sens critique très averti, et d'une richesse d'information souvent très neuve, qui n'est pas un des moindres profits de cette publication excellente, une des meilleures qu'a données *Sources chrétiennes*. Il paraît superflu, enfin, de souligner l'apport documentaire que ces textes chrysostomiens fournissent pour l'étude de la catéchèse baptismale en Orient au IV^e^ siècle. Si on la joint aux collections catéchétiques de Cyrille de Jérusalem et de Théodore de Mopsueste on obtient une base d'étude exceptionnellement large qui permet de se faire une image désormais très précise de la manière dont s'effectuaient dans l'Eglise orientale de cette époque l'instruction préparatoire au baptême et les rites de l'initiation au mystère chrétien.

Ch. Martin, S. J.

Saint Jean Chrysostome. — *Dialogue sur le sacerdoce.* Version nouvelle par B. H. Vandenberghe. Coll. Les écrits des saints. Namur, Edit. du Soleil Levant, 1958, 18 × 12 cm., 192 p. Prix : 51 frs.

Saint Augustin. — *Sermons sur saint Jean.* Trad. nouv. Edit. M. Pontet, S. J. Même Coll. Ibidem, 184 p. Prix : 51 frs.

Deux belles œuvres de saints : le *Dialogue sur le sacerdoce*, de saint Jean Chrysostome, et les *Sermons sur saint Jean*, de saint Augustin, fournissent la matière de ces deux nouveaux volumes de la collection *Les Ecrits des Saints*. Le premier de ces ouvrages est publié en entier dans sa traduction française. C'est un traité que liront avec profit et les jeunes gens que l'inclinaison du cœur ou de l'âme portent à recevoir le sacerdoce, et les prêtres eux-mêmes, heureux de pouvoir par lui mieux prendre conscience de la grandeur de l'état auquel Dieu les a appelés. Les *Sermons sur saint Jean* de saint Augustin ne sont publiés qu'en partie, en très petite partie même, le septième. L'étendue et le nombre des *Sermons*, et aussi, il faut bien le reconnaître, les digressions et longueurs dont ils fourmillent, ont imposé des coupes. Le choix des extraits permet bien toutefois de se rendre compte de l'élévation des idées de cette œuvre maîtresse du grand docteur et de l'art souverain avec lequel il parvenait à rendre accessible au petit peuple de son troupeau les plus sublimes des mystères.

Ch. Martin, S. J.

Jean Cassien. — *Conférences VIII-XVII.* Introd., texte latin, trad. et notes de E. Pichery, O.S.B. Coll. Sources chrétiennes, 54. Paris, Edit. du Cerf, 1958, 20 × 13 cm., 290-277 p.

Nous avons déjà présenté (cfr *N.R.Th.*, 1956, 201-202) le premier volume de l'édition des *Conférences* de Jean Cassien par dom Pichery de l'abbaye Saint-Paul de Wisques. Le texte latin a été repris du *Corpus* de Vienne où Petschenig en avait donné une excellente édition. Le deuxième volume contient les conférences VIII à XVII, à savoir : sur les principautés (c'est-à-dire les démons et les anges), la prière, la perfection, la charité, la protection de Dieu, la science spirituelle, les charismes divins, l'amitié, les déterminations absolues. Mais l'œuvre est longue... Un troisième volume devra encore paraître, consacré aux conférences XVIII à XXIV.

Ch. Martin, S. J.

Ch. Chazottes. — *Grégoire le Grand.* Coll. Eglise d'hier et d'aujourd'hui. Paris, Edit. Ouvrières, 1958, 19 × 14 cm., 110 p. Prix : 390 frs.

Le message de saint Grégoire le Grand, fils d'un siècle de fer et d'une civilisation en pleine décomposition, arraché à sa contemplation pour prendre sur lui la responsabilité de l'Eglise, s'adresse surtout aux chrétiens de notre temps, déchirés entre l'amour de la contemplation paisible et l'engagement plus ou moins forcé dans les affaires du siècle ou même celles de l'apostolat, ou encore à ces pessimistes (et ils sont nombreux), saisis par l'angoisse et le mystère de l'existence en un temps où le monde paraît vaciller sur ses bases, et auxquels la vie ne paraît qu'épreuve, et la mort, délivrance. Ils trouveront dans saint Grégoire les échos très proches des déchirements de leurs âmes, mais apprendront de lui aussi qu'il est toujours possible, malgré tout, de devenir un saint, si profondément qu'il faille pour cela enraciner la grâce, dans nos faiblesses, nos plaintes et nos craintes chimériques. A Dieu assurément, rien n'est impossible...

Ch. Martin, S. J.

Syméon le Nouveau Théologien. — *Chapitres théologiques gnostiques et pratiques.* Introd., texte critique, trad. et notes de J. Darrouzès, A.A. Coll. Sources chrétiennes, n° 51. Paris, Edit. du Cerf, 1957, 20 × 13 cm., 141-113 p.

La vie de Syméon le Nouveau Théologien, dont le P. Darrouzès publie, sur une base manuscrite complètement renouvelée, les *Chapitres pratiques et théologiques,* reste assez obscure. Né en 949 en Paphlagonie, il fut disciple de Syméon le Pieux, auquel il voua, toute sa vie durant, un culte extraordinaire, devint higoumène au monastère de Saint-Mamas pendant près de vingt-cinq ans, jusqu'en 1005, puis, envoyé dans une demi-solitude à l'oratoire de Sainte-Marie près de Scutari d'Asie, il y finit ses jours en 1022. Les *Chapitres* sont manifestement le fruit de l'expérience religieuse de Syméon lui-même. Ils font l'impression de pensées et notes spirituelles recueillies au jour le jour, puis plus ou moins ordonnées, sans plan d'ensemble défini. Ils ne constituent donc pas à proprement parler un *Manuel* de mystique ou de vie spirituelle. La doctrine qu'ils proposent est à première vue celle, toute classique, de l'époque. Mais cette doctrine est présentée non sous forme dialectique ou théorique mais bien plutôt de témoignage ou d'expérience vécue. C'est ce qui fait leur prix, encore que le fait n'en facilite pas l'intelligence. Celle-ci ne sera pleinement acquise que lorsque l'œuvre aura été replacée exactement dans son cadre chronologique et étudiée en fonction de l'œuvre globale de Syméon le Nouveau Théologien, ce qui est encore loin d'être réalisé.

Ch. Martin, S. J.

THEOLOGIE POSITIVE

K. Heussi. — *Die römische Petrustradition in kritischer Sicht.* Tubingue, Mohr, 1955, 23 × 15 cm., VIII-78 p. Prix : 6,80 marks.

L'auteur analyse les arguments apportés en faveur d'un séjour de Pierre et de son martyre à Rome : textes de la *I Clem.,* V ; de l'épître de S. Ignace aux Romains, IV, 3 ; de la *I Petr.,* V, 13 ; de *Jean,* XXI, 18 et manifeste leur insuffisance à fonder cette thèse. L'exégèse personnelle qu'il présente d'un texte de *Gal.,* II, 6 le convainc qu'au moment de la rédaction de cette lettre, Pierre n'était déjà plus considéré par Paul au nombre des vivants. Il entreprend alors de montrer le caractère légendaire de cette tradition romaine, créée pour des raisons dogmatiques obvies, pense-t-il, et que les fouilles récentes du Vatican n'ont pas infirmé. Le procès contre le caractère historique d'un séjour romain et de la mort de Pierre à Rome (nous ne disons pas de la fondation de l'église de Rome par Pierre, que l'A. joint indûment à ces deux affirmations)

n'est pas nouveau; ce qui l'est, c'est le prodige de subtilité et d'ingéniosité que déploie l'A. dans l'interprétation des textes, où l'on soupçonne un peu que l'esprit critique n'est pas aussi libre de préjugés qu'il ne l'imagine. Son hypothèse de travail — le caratère légendaire de la tradition — a fortement coloré sa lecture de la *I Clem.* et lui fait sous-estimer certaines coordonnées historiques de la lettre qui expliquent aussi bien — et même mieux que ne le fait l'A. — pourquoi Clément s'est exprimé autrement que ne s'y attendait l'A. et qu'il eut dû le faire, selon lui, s'il croyait au séjour romain de Pierre. Un historien moins « dogmatique » — en face de la convergence assez impressionnante des témoignages « in favorem » et la faiblesse notoire de certaines de ses hypothèses — eût été moins catégorique dans ses conclusions : dans l'espoir de preuves plus évidentes mais bien improbables, il eut conclu par un « non constat » plutôt que par un « constat quod non ». G. Dejaifve, S. J.

Dumbarton Oaks Papers. Numbers Nine and Ten, Eleven, Twelve. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1956-1958, 30 × 22 cm., x-316, x-277 et XII-287 p. Prix : $ 10.00, 7.50, 10.00.

Ces trois volumes des *Dumbarton Oaks Papers* rivalisent sans peine par l'intérêt de leur contenu et surtout par la richesse de leur illustration avec les précédents (cfr *N.R.Th.*, 1955, 205-206; 1957, 220-221). Le double tome 9/10 est dédié à la mémoire de Vasiliev, un des plus éminents byzantinistes de notre temps, russe d'origine, émigré en 1925 aux Etats-Unis, *scholar* à Dumbarton Oaks de 1944 à 1948, décédé en 1953. La notice biographique et bibliographique du savant (par Serarpie Der Nersessian) rappelle d'abord sa vie et son œuvre, tandis que deux contributions inédites du maître, un article et une note, suffisamment achevées pour supporter l'impression constituent son ultime message (*The Iconoclastic Edict of the Caliph Yazid II, A.D. 721* et *Notes on some Episodes concerning the Relations between the Arabs and the Byzantine Empire from the Fourth to the Sixth Century*). Parmi les contributions signalons Dvornik, Fr., *Byzantine Political Ideas in Kievan Russia* (la pénétration de ces idées est plus profonde qu'on le croit d'ordinaire, elle s'exprime surtout dans les traductions d'ouvrages byzantins, la législation canonique et civile, les contacts entre empereurs de Byzance et de Kiev, etc., elle se manifeste en particulier dans les relations de l'Eglise et l'Etat, qui à Kiev furent copiées sur celles de Byzance); Jenkins, R. et Mango, C. A., *The Date and Significance of the tenth Homily of Photius* (elle fut prononcée en 864 durant le premier patriarchat de Photius sous Michel III et Bardas, lors de la restauration d'une église bâtie au milieu d'un palais. Cette église coïncide vraisemblablement avec celle de la Vierge de Pharos, chapelle palatine du Grand palais; nombre de détails sont fournis par l'homélie sur son ornementation). Les études de liturgie byzantine sont représentées par trois contributions remarquables, la première sur l'hymne acathyste : Wellesz, E., *The Akathistos, a Study in byzantine Hymnography*; la deuxième sur la célébration de l'office à Sainte-Sophie (d'après le récit du moine Antoine de Novgorod qui y assista en 1200) : Strunk, O., *The Byzantine Office at Hagia Sophia*; la troisième enfin sur le baptême des Apôtres, dont l'auteur E. A. Kantorowicz dans son article fortement documenté et illustré, *The Baptism of the Apostle*, souligne la connexion, au moins en Orient, avec le *Mandatum* du jeudi saint.

Trois contributions principales se partagent le contenu du tome 11 des *Dumbarton Oaks Papers* : Wolfson, H. A., *Philosophical Implications in the Theology of Cyril of Jerusalem* (notion de foi chez Cyrille de Jérusalem et ses implications philosophiques, son abstention du terme *homoousios* et sa motivation philosophique); Obolensky, D., *Byzantium, Kiev and Moscow : a Study in ecclesiastical Relations* (étudie, surtout à la lumière d'un témoignage de Nicéphore Grégoras, *Hist. rom.*, l. XXXIV, ch. 22-23, négligé jusqu'ici, les rapports entre le patriarchat de Kiev et celui de Byzance); le dernier article, celui de Ševčenko, Ihor, *Nicolas Cabasilas antizealot Discourse : a Reinterpretation*, est une publication de texte et étude de sources mais à conclusion négative. Le traité de Nicolas Cabasilas « contre les agissements illégaux en matière de biens

consacrés, par les détenteurs du pouvoir » n'a rien à voir avec l'agitation zélote qui se déchaîna à Thessalonique de 1342 à 1349. Il s'agirait plutôt d'un écrit composé contre les autorités civiles de Constantinople qui s'étaient emparées des biens monastiques en vue d'assurer la défense de l'empire (recrutement de l'armée, construction de la flotte, réparation des murailles de Constantinople) et que les autorités religieuses n'avaient pas désavouées. Il ne peut donc plus être question à l'avenir de s'appuyer sur cette œuvre (comme le fit Tafrali, par exemple, avec force contresens) pour décrire le programme social et révolutionnaire des zélotes thessaloniciens.

Le tome 12 est dédié à la mémoire de A. M. Friend, décédé en 1953, qui fut de longues années durant instructeur et professeur à la Princeton University et occupa en même temps depuis 1944 divers postes importants à Dumbarton Oaks. Nous trouvons dans ce douzième tome quatre importantes contributions à la philosophie et à la théologie des Pères du quatrième siècle. Elles forment à notre avis la partie principale du volume : H. A. Wolfson, *Philosophical Implications of Arianism and Apollinarianism*; Callahan, J. C., *Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology;* Ladner, G. B., *The philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa*; Otis, Br., *Cappadocian Thought as a coherent System.* Dans l'impossibilité où nous sommes de résumer chacune d'elles en quelques lignes, force nous est d'y renvoyer purement et simplement le lecteur en attirant spécialement son attention sur elles. Le volume se poursuit par une description des médaillons romains et byzantins de la collection de Dumbarton Oaks par A. R. Bellinger, par une longue description des mosaïques de l'église de Sainte-Constance à Rome due à H. Stern, et enfin un court aperçu sur les relations entre les Arabes et Byzance sous le caliphat des Omayyades, de H. A. R. Gibb. Nous ne pouvons enfin passer sous silence les trois amples rapports préliminaires, dus à M. P. Underwood, sur la restauration des fresques de Kahrié Djami, à Constantinople, entreprise par l'Institut byzantin de 1952 à 1956, qui sont répartis dans les trois volumes ici décrits et dont l'illustration, exceptionnelle, témoigne de la grandeur de la tâche accomplie et de ses résultats.

Ch. Martin, S. J.

G. Kretschmar. — *Studien zur Frühchristlichen Trinitätstheologie.* Coll. Beiträge zur historischen Theologie, 21. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1956, 25 × 17 cm., viii-247 p. Prix : 22,50 marks.

Au 4e siècle, tous les théologiens, Alexandrins, Cappadociens, Ariens, s'accordent à voir, dans le Fils préexistant et dans le Saint-Esprit, non pas deux forces impersonnelles, mais deux sujets agissants (leurs divergences portent seulement sur la relation des trois personnes entre elles). Kretschmar entreprend ici de faire la lumière sur l'arrière-fond de cette foi commune, sur les représentations les plus anciennes d'où elle est sortie. Et sa thèse est celle-ci : à l'origine de la théologie trinitaire, il faut placer, semble-t-il, le schème apocalyptique des deux Paraclets suprêmes plaidant pour les hommes (éventuellement contre eux) devant Dieu. Ce serait surtout l'étude de la théologie alexandrine, dans l'expression qu'elle prend chez Origène, qui inspirerait cette conclusion. On connaît le commentaire d'Origène au texte d'Isaïe 6, 1-3, sur les deux séraphins en présence de Dieu et comment Origène les identifiait au Seigneur Jésus et à l'Esprit Saint (commentaires ou vues très semblables dans l'*Ascension d'Isaïe* et chez Irénée). Ces vues ont elles-mêmes une source plus lointaine; certains érudits avaient désigné Philon; l'auteur croit pouvoir montrer qu'il faut remonter jusqu'aux traditions apocalyptiques du judaïsme palestinien tardif, selon lesquelles deux Anges, suprêmes serviteurs, se tiennent à la droite et à la gauche du trône de Dieu. Toute cette reconstitution s'appuie sur des arguments bien fragiles et l'auteur confesse lui-même que le « matériel » (d'ailleurs habilement invoqué par son immense érudition), ne peut guère passer pour absolument démonstratif (p. 110). Dans un dernier chapitre, il étudie la place de la Trinité dans le culte, et comment elle est mise en relation avec le baptême et l'eucharistie. Ici également, des réserves seraient à faire : les divergences entre Occident et Orient sont-elles aussi accusées qu'on le prétend? C'est très

douteux. Mais, du moins, l'auteur fait apparaître dans une lumière nouvelle la place de la Trinité dans la liturgie. Au surplus, si nous avons contesté le bien-fondé de sa thèse, nous nous garderons de donner à penser qu'elle lui est suggérée par l'intention de saper les fondements du dogme trinitaire. Sans doute, selon lui, dans le Nouveau Testament (Epître aux Hébreux), le Christ glorieux est représenté comme assumant des fonctions que l'Apocalyptique juive conférait à l'Archange Michel, et dans l'Apocalypse de Jean, il est décrit en des traits que le livre de Daniel appliquait à l'archange Gabriel. Mais l'auteur ajoute cette remarque qui sauve bien des choses : il n'en reste pas moins que ces écrits néo-testamentaires font une distinction nette entre le Christ et les Anges et demandent, pour le Christ, adoration comme pour le Père. Qu'est-ce à dire sinon que le Nouveau Testament, tout en revêtant le Christ (et l'Esprit) des représentations de l'Apocalyptique judaïque, entendait bien ne pas laisser réduire sa théologie du Christ et de l'Esprit à ces schèmes angélologiques et subordinatiens?

L. Malevez, S. J.

T. Bohlin. — *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis.* Coll. Uppsala Universitets Årsskrift 1957 : 9. Uppsala, Lundequistska Bokhandeln, 1957, 25 × 16 cm., 110 p. Prix : 10,50 Kr.

A tous ses devanciers, M. de Plinval non excepté, l'auteur fait le reproche d'avoir reconstitué la doctrine de Pélage à partir de sa polémique avec Augustin. Depuis l'édition, donnée en 1926 par Souter, du *Commentaire de saint Paul*, c'est à cette œuvre de Pélage qu'il faut demander sa vraie pensée. On le veut bien, mais il est à craindre que d'autres sources, excellentes, aient été ici trop négligées. Selon l'auteur, la doctrine pélagienne doit se comprendre comme une mise en garde contre le dualisme manichéen, pour qui le corps seul, mais non pas l'âme, pouvait donner lieu au péché (p. 13). Pour Pélage, c'est la liberté de l'âme qui est le seul auteur de la faute. A partir de là, tout se développe et s'ordonne en un système bien lié. Vraiment tout? On n'est pas sûr que, dans un pélagianisme ainsi reconstruit, l'auteur ait réussi à introduire les thèses pélagiennes, pourtant bien attestées, relatives au baptême des enfants, à l'obligation de tendre à la perfection, et d'autres encore. Dans le second chapitre, M. Bohlin recherche les sources proprement chrétiennes de la théologie pélagienne. On n'est pas peu surpris de le voir s'efforcer de démontrer cette thèse paradoxale : C'est dans les premières œuvres de saint Augustin et notamment dans le *De libero arbitrio* que Pélage aurait trouvé les principes majeurs de sa propre pensée. Cependant, les influences de la théologie orientale ne sont pas niables; et même Pélage n'a pas été en contact simplement indirect, à travers Ambroise, avec la théologie de l'Eglise grecque; il a puisé directement et abondamment, dans le *Commentaire de l'Epître aux Romains* d'Origène, tel qu'il le connaissait par la traduction de Rufin. En somme, Pélage aurait distingué, dans la théologie chrétienne, deux courants; le courant occidental inclinait à voir dans la création le centre de la pensée théologique, tandis que le courant oriental le voyait dans la rédemption; et le système pélagien se serait efforcé de les accorder. On suivra, avec grand intérêt, cette étude très érudite et souvent très suggestive; mais ses conclusions majeures, fondées sur des bases trop étroites, exigeraient une sérieuse révision.

L. Malevez, S. J.

M. Löhrer, O.S.B. — *Der Glaubensbegriff des hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones.* Einsiedeln-Zurich-Köln, Benziger, 1955, 21 × 15 cm., 280 p. Prix : 14,80 frs suisses.

Cette thèse de doctorat a pris pour thème de son investigation le concept de foi chez Augustin, tel qu'il se dégage des premières œuvres jusqu'aux « Confessions ». Une enquête préliminaire, dont il nous livre et apprécie les résultats dans son introduction, a convaincu l'A. qu'aucun travail systématique n'a été publié sur ce thème ou, du moins, s'il fut tenté, ce fut selon le point de vue tout moderne de l'« analysis fidei » dont était bien éloignée la pensée patristique d'alors. L'A. a donc décidé de reprendre, selon les exigences d'une méthode his-

torique rigoureuse, l'étude de cette notion chez Augustin, jusqu'aux années 395-396 avec l'écrit *Ad Simplicianum,* estimant qu'à cette époque, la pensée théologique d'Augustin a pris sa structure définitive, que l'avenir ne fera que préciser sans la modifier essentiellement. L'A. prend son point de départ dans l'expérience personnelle d'Augustin, puisqu'aussi bien toute sa théologie trouve là sinon son origine, du moins son principal stimulant. Passant alors à l'étude des éléments objectifs et subjectifs de l'acte de foi, il analyse longuement le rapport entre l'« auctoritas » et la « ratio », les relations entre la foi, l'opinion et l'intuition et les caractères distinctifs de la foi religieuse.

En un troisième chapitre nous est présentée l'apologétique d'Augustin, et l'importance que la foi et sa justification concrète y occupent.

Un quatrième chapitre traite de la foi chrétienne chez Augustin et du double rapport, objectif et subjectif, qui la relie d'une part avec l'histoire du salut, d'autre part avec la montée de l'âme vers Dieu. Enfin, un dernier chapitre détermine les rapports entre foi et grâce et la solution, déjà très ferme, qu'Augustin esquisse, à cette époque, bien avant la controverse pélagienne.

L'A. résume ensuite les principaux résultats de son enquête : accentuant l'idée d'« auctoritas » dans sa conception de la foi, Augustin a quelque peu voilé dans ses premières œuvres son aspect volontaire qui reprendra tout son relief plus tard, à propos de la grâce et de la « delectatio » qu'elle fait éprouver à l'âme. Le principal mérite d'Augustin est d'avoir mis en évidence le rôle salutaire de la foi dans la vie chrétienne et la vie de l'Eglise ainsi que son caractère dynamique orienté vers la vision de Dieu.

Ce travail consciencieux et bien documenté est une excellente contribution de théologie positive qui aidera, sans aucun doute, à combler les graves lacunes, dénoncées par M. Aubert, dans notre connaissance de la pensée patristique au sujet du mystère de la foi. G. Dejaifve, S. J.

G. Nygren. — *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins.* Coll. Studia Theologica Lundensia, 12. Lund, Gleerup, 1956, 24 × 16 cm., 306 p. Prix : 20 Kr.

G. Nygren. — *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins.* Eine systematisch-theologische Studie. Coll. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 5. Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1956, 24 × 16 cm., 308 p. Prix : 19,80 marks.

Qu'une thèse de doctorat soit publiée à la fois dans deux collections aussi réputées, est déjà un bon indice de sa valeur. L'information est abondante, même pour les ouvrages catholiques, utilisés avec un souci d'objectivité qui fait honneur à la probité intellectuelle de l'auteur. La méthode de travail peut passer pour un modèle du genre et les pages où l'auteur nous l'expose dans de pertinentes remarques rendront service à tous ceux qui se livrent à des recherches de théologie historique. Après avoir, dans une première partie, mis en lumière le « paradoxe augustinien » (Augustin a continué une trentaine d'années dans la même ligne de pensée sans trace visible de malaise devant le paradoxe de la liberté et de la grâce), l'auteur étudie les deux lignes maîtresses du système augustinien : son arrière-fond paulinien et sa philosophie néoplatonicienne. Augustin en a tiré non un amalgame, mais un système original, fondement de sa théologie. S'il échoue néanmoins à résoudre le problème de la prédestination, c'est, estime l'auteur, à cause de sa notion du mérite : celui-ci supposerait chez l'homme une autonomie absolue en face de Dieu (et non plus l'autonomie relative de la cause seconde en face de la cause première). Ceci rompt le parallélisme entre le point de vue ontologique et le point de vue éthico-religieux : c'est sur cet écueil que se brise la synthèse philosophico-théologique d'Augustin. En fermant cet ouvrage, que l'on admire pour sa probité intellectuelle même lorsqu'on ne peut être d'accord avec l'interprétation de l'auteur, l'on se prend à formuler un regret : l'absence d'un index systématique qui aurait permis de se rapporter plus facilement aux richesses renfermées dans ces pages.

L. Renwart, S. J.

A. M. Landgraf. *Dogmengeschichte der Frühscholastik.* 3er Teil. *Die Lehre von den Sakramenten.* Band I-II. 4er Teil. *Die Lehre von der Sünde und ihren Folgen.* Band I-II. 4 vols. Ratisbonne, Pustet, 1954-1956, 24 × 17 cm., 359, 331, 386 et 366 p.

L'intention de Mgr Landgraf avait été autrefois de réunir ses études sur les sacrements dans la troisième partie de son maître-ouvrage : *Dogmengeschichte der Frühscholastik* (voir la recension des première et seconde parties dans la *N.R.Th.*, 1953, p. 988 et 1954, p. 708). Mais l'abondance de la matière a contraint l'A. à un élargissement du cadre de son œuvre. Ainsi la doctrine des sacrements se trouve répartie finalement en une troisième et quatrième partie, en tout quatre volumes que nous présentons ici comme un ensemble. Le plan suivi est très clair. On part de la théorie des sacrements en général, pour rencontrer ensuite chacun des signes sacramentels; ce qui a trait au péché et à la pénitence étant, à une exception près, rassemblé dans les deux derniers volumes. Nous ne pouvons guère que donner un énoncé de chacun des thèmes étudiés. Au reste, comme il s'agit la plupart du temps d'articles déjà précédemment publiés en diverses revues, il n'y a pas lieu de revoir en détail les conclusions établies au terme de recherches poussées avec une érudition et une compétence exceptionnelles.

Dans la troisième partie, deux études (premier volume, titres 2 et 3) concernent les problèmes que se posa la scolastique du XII^e siècle au sujet d'une éventuelle fonction sacramentelle dans l'Ancien Testament, en particulier dans le cas de la circoncision. Viennent ensuite des questions relatives au *De sacramentis in genere* : terminologie (*materia-forma, opus operans-operatum*), rôle du ministre, sens du *sacramentum in voto*, réitération (4-7). Dans les recherches sur les sacrements en particulier, il est accordé au baptême une attention toute spéciale. Cinq travaux lui sont consacrés : rapport de la foi avec le baptême des enfants (8), définition du baptême, appartenance des mots *baptizo te* à la forme baptismale, effets du baptême dans le cas de *fictio*, de contrition parfaite antécédente, et par rapport aux péchés futurs (deuxième volume, 1-4). A l'Eucharistie se rapportent seulement trois études sur des points très spéciaux : la doctrine de sa nécessité dans l'école d'Abélard et de Gilbert Porreta, l'originale question *quid sumit mus* qui tracassait les premiers scolastiques quand ils se posaient le cas d'un animal consommant les saintes espèces, la validité de la consécration eucharistique chez le prêtre séparé de l'Eglise (5-7). Enfin, pour achever cette série, on trouve une question sur la contrition dans le sacrement de pénitence et une sur l'épiscopat comme ordre (8-9).

La quatrième partie de la *Dogmengeschichte* s'unifie, comme on l'a dit, autour du péché et de la pénitence. L'intention n'est pas de contribuer à l'histoire de la morale, ni de systématiser l'enseignement des XI^e et XII^e siècles sur chacune des espèces particulières de péché. C'est toujours au point de vue de l'exposé des questions dogmatiques que se place l'A. Par manière d'introduction (premier volume, titre 1), la première étude, à propos du péché contre le Saint-Esprit, nous éclaire sur un aspect de la méthode scolastique, quand celle-ci ne fait que recevoir et classer, sans guère aller plus loin, les solutions reçues des Pères. Mais des problèmes neufs se sont aussi posés, que l'on n'avait encore jamais discutés à fond. On se demande quelle est la nature du péché habituel, c'est-à-dire de ce quelque chose qui reste au cœur coupable de l'homme quand l'acte est déjà tombé dans le passé : question que les théologiens ne mirent cependant pas au premier plan et ne firent pas aboutir à des solutions fermes (2). Au contraire, à propos de la communication des enfants aux péchés de leurs parents, on arrive à la théorie psychologique de l'imitation, qui sera la position du Lombard et demeurera définitivement acquise (3). La reviviscence des péchés suscita des prises de position très diverses, dues au désaccord profond des *auctoritates*, jusqu'au moment où devait, au XIII^e siècle seulement, triompher la thèse du simple démérite d'ingratitude (4). Les scolastiques ont aussi leur conception de la crainte servile : il est utile de bien noter comment ils la définissent et de saisir la relation qu'ils admettent entre cette crainte et la grâce (5). L'évolution des débats clarifie de plus en plus la question de sa-

voir si le péché véniel peut devenir mortel (deuxième volume, titre 1). Et l'on se demande aussi si le pécheur demeure ou non un membre du Corps mystique; les réponses divergent selon qu'on voit le lien au Christ se nouer par la foi ou par la charité, sans qu'il soit conclu à un point de vue définitif (2). Les discussions sur le péché véniel tiennent peu de place dans les écrits du XII[e] siècle. Il n'est pas sans utilité cependant de repérer la pensée des théologiens touchant la rémission du péché véniel et sur la question un peu plus subtile de savoir quelle peine les damnés subissent en raison de leurs péchés véniels (3-4). Enfin mérite aussi une étude particulière le problème de la diminution des peines de l'enfer (5).

Ainsi s'achève une œuvre monumentale, fruit du travail incessant de nombreuses années. L'importance qu'elle prend dans le domaine des études de la scolastique lui assure de demeurer dans l'avenir comme une somme de connaissances solidement établies et durables. Le nom de Mgr Landgraf restera lui aussi parmi les plus distingués dans le monde des médiévistes et les théologiens désireux de remonter aux sources lui garderont toujours leur reconnaissance.

C. Dumont, S. J.

L. Schütz. — *Thomas-Lexikon.* 2[e] édit., Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag, 1958, 20 × 13 cm., x-889 p. Prix : 62 marks.

Malgré une certaine infériorité, due surtout à la différence entre les éditions de textes antiques et médiévaux, on peut dire que Schütz est à saint Thomas ce que Bonitz est à Aristote. Depuis 54 ans, le *Thomas-Lexikon* n'a été ni dépassé, ni même remplacé. Malheureusement, il était devenu introuvable et la reproduction américaine de 1949 restait, à cause de son prix, difficilement abordable. Le voici de nouveau accessible, en fac-similé de format plus réduit et plus maniable que l'original.

L'éditeur de Stuttgart a réussi un très beau travail, il a surtout rendu un très grand service aux études thomistes.

A. Hayen, S. J.

Roy J. Deferrari and Sister M. Inviolata Barry. — *A Complete Index of The Summa Theologica of St Thomas Aquinas.* Washington, Catholic University of America Press, 1956, 28 × 21,5 cm., x-386 p. Prix : 20 $.

Si les Editions Frommanns méritent nos éloges et notre reconnaissance, que dire du Prof. Deferrari et de Sister Inviolata Barry. Peu de lignes suffisent pour présenter leur travail, mais il fallut un million et demi de fiches pour le réaliser.

Il y a dix ans, au moment où sortait leur *Lexikon of St. Thomas Aquinas,* ils préparaient une « concordance » de la *Somme théologique.* Malheureusement, les moyens financiers leur firent défaut. Huit ans plus tard, grâce à leur persévérance, grâce à l'aide de la Congrégation de la Divine Providence de San Antonio (Texas) et de deux Supérieures générales successives, sortait le magnifique index *complet* que nous avons la joie de présenter à nos lecteurs.

Il contient tous les mots employés dans la *Somme* et dans le *Supplément,* d'après le texte de l'édition léonine (et celui de Vivès pour quelques questions du *supplément* qui ne se trouvent pas dans la léonine), sauf des particules telles que *cum, et, in, qui,* etc., et les emplois du verbe *esse* autres que l'accusatif et le gérondif. Les références sont aussi précises et concises que possible. On aurait souhaité plus de relief typographique dans la distinction entre parties de la *Somme,* questions et articles, mais la tâche des typographes en eût été grandement alourdie.

Les différentes formes lexigraphiques des adjectifs, verbes et substantifs ne sont pas distinguées, sauf lorsque la recherche du *sens* des mots s'en trouve facilitée. C'est ainsi que pour *absolvo,* l'on distingue : *absolvo, absolutus, absolute* ; de même *abstraho, abstractus* ; ou bien *convenio, conveniens* ; ou bien encore *sui, sibi, se* (accusatif et ablatif). L'index, en effet, a été composé en vue

de l'étude *philosophique* (et théologique, ajouterons-nous, sans malice, mais non sans conviction...), de saint Thomas, *non pas* en vue de son étude *littéraire*.

De menues fautes devaient échapper aux auteurs. Par exemple q. 198 au lieu de q. 189 au mot « Gratianopolitano » dans la liste des variantes importantes. De même, ni Leucippus, ni Speusippus (leçon correcte), mentionnés parmi les mêmes variantes, ne se trouvent à leur place alphabétique dans le corps de l'ouvrage.

Cet index se présente comme un relevé *complet* de *tous* les mots de la *Somme*. Il peut le faire en toute modestie et loyauté. On n'y trouvera pas, cependant, la particule *in*, dont l'usage et la signification métaphysique ont une importance capitale dans la doctrine de la participation. Seuls sont mentionnés, de même, l'infinitif et le gérondif *esse* et *essendi*. Pourtant la forme *est* a une importance décisive dans des textes tels que le *qui est* de la *Prima*, q. 13, a. 11. Les auteurs en ont décidé ainsi, et ils ont eu raison. Il eût été ridicule et inutile de mentionner tous les emplois de *in* ou de *est* dans la *Somme*. Il faut reconnaître, au contraire, et accepter joyeusement et courageusement les limites du résultat auquel aboutit leur immense labeur : sans cela, l'interprétation fidèle du Docteur commun deviendrait le privilège des machines de l'I.B.M.

A. Hayen, S. J.

J. H. Wright. — *The Order of the Universe in the Theology of St. Thomas Aquinas*. Coll. Analecta Gregoriana, vol. LXXXIX, Series Facultatis Theologiae, Sectio B (n. 30). Rome, Université Grégorienne, 1957, 24 × 16 cm., VIII-224 p.

Dans son commentaire du 1er Livre des Sentences, dist. 44, q. 1, a. 2, S. Thomas se base sur un texte de la Métaphysique d'Aristote pour distinguer dans l'Univers un ordre double : celui des créatures entre elles et celui de l'Univers à Dieu, le premier étant lui-même subordonné au second. Le P. W. commente ce passage et le compare à la conception de l'ordre de l'univers chez S. Albert le Grand et chez S. Bonaventure. Cette vue initiale a servi à S. Thomas de point de départ pour la solution d'un certain nombre de questions importantes (on en trouvera l'énoncé pp. 194-212) ; elle a également fourni au P. W. le plan de son étude et le principe de regroupement des quelque trois cents textes qu'il a recueillis dans l'œuvre de l'Aquinate. L'Univers est ordonné à Dieu comme à sa fin (chap. II). Retourne-t-il à lui par assimilation ou par l'activité des créatures intellectuelles qui tendent à s'unir à Dieu? L'A., qui n'oublie pas qu'il fait œuvre avant tout théologique, préfère la solution « qui voit la perfection finale de l'Univers dans l'union des substances intellectuelles avec Dieu dans l'activité de la vision et de l'amour béatifiants » (p. 63). L'étude de l'ordre intrinsèque de l'Univers occupe les chap. III-IV. L'acte créateur a pour effet propre le bien de la totalité. Celui-ci excède et intègre le bien des parties : il est à la fois le résultat des contributions individuelles et la source commune de toute bonté particulière. L'ordre de l'univers totalise, en dépendance de Dieu, les ordres particuliers découlant des causes secondes, par un système de relations actives et passives de sorte que les créatures spirituelles se servent des natures inférieures pour accomplir, avec elles, le plan divin qui s'achève dans la vie éternelle. L'A. n'ignore pas (p. 113) que S. Thomas a dû assouplir et élargir les bases aristotéliciennes de sa doctrine dans la perspective de l'eschatologie chrétienne et dans l'application analogique du principe général aux cas particuliers. Surtout, l'Incarnation rédemptrice du Verbe et la récapitulation de toutes choses dans le Christ apportent une solution au problème du mal moral et nous révèlent la fin surnaturelle de l'ordre dynamique de l'Univers. Il faut louer la belle ordonnance de cet ouvrage qui mériterait encore sur certains points particuliers d'heureux approfondissements.

J. Bouvy, S. J.

A. Malet. — *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*. Coll. Bibliothèque Thomiste, XXXII. Paris, Vrin, 1956, 25 × 16 cm., 204 p. Prix : 1.200 frs.

La théologie trinitaire de saint Thomas prend figure, aux yeux de beaucoup, d'intellectualisme et d'essentialisme. Le présent ouvrage revise ce jugement et s'efforce de montrer comment la théorie thomiste de la nature ne s'entend bien que si l'on accorde la primauté à la personne et à l'amour. Toutefois, avant d'en venir à la défense de sa thèse, l'auteur ne manque pas, dans une première partie, de retracer le large contexte historique, patristique et médiéval, dans lequel est venue s'inscrire la pensée du Docteur commun. Chez les médiévaux, les deux courants, augustinien et grec, sont également représentés : sur la ligne grecque (accent mis sur la personne), Gilbert de la Porrée, Richard de Saint-Victor, Alexandre de Halès, saint Bonaventure; sur la ligne augustinienne (accent mis sur la nature), saint Anselme, Abélard, Pierre Lombard. En dépit de certaines apparences, saint Thomas confère franchement la primauté à la personne, et non pas d'une manière « latente », comme l'a reconnu le P. de Régnon (pour qui l'auteur a des mots bien durs, p. 87, n. 3), mais en des données très explicites : ce sont les personnes qui sont « principium quod » des processions; et pour jouer son rôle de « principium quo », l'essence elle-même est en quelque sorte personnalisée. Mais comment saint Thomas conçoit-il très exactement la distinction, en Dieu, entre le « suppôt et l'essence »? On nous répond : leur rapport est celui d'« habentis » à « habiti », et il n'y a absolument rien de plus dans une nature possédée par un suppôt que dans cette même nature sans suppôt (p. 96). Encore faut-il ajouter que leur distinction n'est pas « in re », mais seulement « in ratione »? Au sujet de la distinction « in ratione », l'auteur croit pouvoir montrer que, dans la pensée de saint Thomas, elle met une différence véritable entre la personne divine et la nature. Mais encore, quelle différence? Et comment allons-nous dire tout ensemble qu'elle est « a parte rei » puisqu'elle se vérifie « etiam extra » (mentem nostram) (p. 103), sans être pourtant « in re ». Les pages de l'auteur sur cette question difficile entre toutes ne sont pas pleinement éclairantes; leur terminologie reste confuse. Elles sont suivies d'une note critique sur la thèse de P. Vanier (*Théologie trinitaire chez saint Thomas d'Aquin,* Paris-Ottawa, 1953), suivant laquelle saint Thomas n'aurait pas pleinement réussi, dans le *De Potentia,* à manifester la distinction entre l'essence divine et la relation subsistante qui s'y identifie. Après quoi, reprenant le fil de son exposé, l'auteur expose la théorie psychologique, élevée par saint Thomas à la dignité d'une métaphysique : théorie qui s'efforce de rendre compte du comment du mystère, d'en éclairer la structure et les modalités intimes. Pages excellentes. On y montre comment saint Thomas, tout en voyant dans la génération du Fils une procession par voie d'intelligence, parvient néanmoins à la rattacher à la liberté et à l'amour, s'appropriant ainsi, sans éclectisme, certaines vues de Richard de Saint-Victor (p. 157). Quant à la procession du Saint-Esprit, l'auteur établit bien que saint Thomas la conçoit, sur le plan réel, comme le fruit, non pas de l'amour essentiel de Dieu, mais de l'amour mutuel du Père et du Fils. L'ouvrage se ferme sur un appendice très érudit : les voies d'accès des Latins à la théologie trinitaire grecque.

L. Malevez, S. J.

J. Czerny, O.P. — *Das übernatürliche Verdienst für Andere.* Eine Untersuchung über die Entwicklung dieser Lehre von der Frühscholastik an bis zur Theologie der Gegenwart. Coll. Studia Friburgensia, Neue Folge, 15. Fribourg (Suisse). Universitätsverlag. 1957, 24 × 16 cm., xx-108 p. Prix : 11,40 frs.

La question de l'efficacité méritoire de nos prières et de nos bonnes œuvres sur la sanctification du prochain n'a pas encore été traitée par tous les théologiens avec l'ampleur qu'elle mérite si l'on songe à l'importance qu'elle revêt dans la pratique chrétienne. Le P. Czerny a eu l'heureuse idée de nous retracer l'histoire de cette doctrine des débuts de la scolastique à la théologie contemporaine Son livre s'ouvre par une étude des termes employés pour désigner les différents degrés du mérite : terminologie incertaine à ses débuts, que S. Thomas ramène à la distinction, devenue classique après lui, entre le mérite de condignité et le mérite de convenance, malgré les subdivisions que la théologie post-

tridentine apportera encore au *meritum de congruo*. Dans une deuxième section, l'A. examine la manière dont les théologiens ont posé le problème du mérite pour autrui, la place occupée par cette question dans les traités et les sommes, les méthodes employées pour la résoudre. La troisième section, la plus importante (pp. 31-80), consiste en une étude du contenu même de la doctrine. Evitant une fastidieuse nomenclature, l'A. a su choisir un nombre suffisant de témoins pour nous donner une vue sûre du développement historique de la question. Il relève deux « maxima de croissance » : les auteurs des XII^e^ et XIII^e^ siècles d'une part et ceux des XVI^e^ et XVII^e^ siècles d'autre part se sont spécialement attelés à notre problème. On doit aux premiers, surtout à S. Thomas, d'avoir posé les bases d'une solution. Celui-ci, et les autres après lui, exclut, sauf dans le cas du Christ, tout mérite *de condigno* pour les autres. Il admet un *meritum de congruo* fondé sur l'amitié divine : Dieu exauce les prières de ceux qui font sa volonté. Les théologiens posttridentins approfondissent et développent cette solution en faisant appel, comme Suarez, par exemple, dont l'apport n'est pas négligeable, à l'unité des membres du Corps Mystique du Christ. Les théologiens restent pourtant divisés sur la nature de ce mérite social : faut-il en faire une espèce particulière de mérite ou n'y voir que le rejaillissement sur autrui du mérite personnel? La théologie contemporaine, qui scrute à nouveau le dogme de la Rédemption, étudie la médiation de Marie, l'intercession des saints et la fonction médiatrice du salut des hommes entre eux (cfr l'encyclique *Mystici Corporis Christi*), redonne à cette question un regain d'actualité et peut apporter à sa solution de nouvelles clartés. Dans une dernière section, l'A. a recueilli les témoignages scripturaires et patristiques ordinairement invoqués. Souhaitons que son étude historique suscite un progrès ultérieur de la doctrine.

J. Bouvy, S. J.

B. Neumann, S.A.C. — *Der Mensch und die himmlische Seligkeit nach der Lehre Gottfrieds von Fontaines*. Limburg. Lahn-Verlag, 1958, 24 × 16 cm., XIV-168 p.

Godefroid de Fontaines occupe une place importante dans l'histoire des idées à la fin du XIII^e^ siècle. Avec Henri de Gand, il représente l'esprit indépendant des séculiers, à ce moment historique où les écoles sont en train de se constituer dans le sillage de S. Thomas ou de S. Bonaventure, et avant que ne triomphe pour plusieurs siècles l'idéal nouveau qui sera celui du nominalisme. A ce titre Godefroid mérite une étude très approfondie des éléments principaux de sa pensée. Le P. N. a choisi le thème particulier de la béatitude céleste ou, pour parler plus techniquement, des rapports de la nature et de la surnature. L'A. a eu soin de ne pas transposer anachroniquement au moyen âge la problématique actuelle; il fallait donc agir avec beaucoup de doigté pour saisir les expressions de Godefroid dans leur originalité profonde sans en fausser la perspective. Nous croyons que l'A. a bien résolu la difficulté, en choisissant une méthode sûre, de telle sorte que les conclusions ne dépassent pas le cadre de son enquête. Une impression que l'on éprouve en lisant l'ouvrage est l'étonnement devant la maturité des réponses apportées par le philosophe liégeois. La génération qui suit S. Thomas a posé le problème du surnaturel avec précision. Nous savions déjà cela. Mais il se confirme toujours de plus en plus que les enrichissements techniques apportés aux solutions ne datent pas des commentateurs de S. Thomas au XVI^e^ siècle. Ainsi Godefroid connaît et nuance rigoureusement la notion de puissance obédientielle. Il parle de l'*appetitus naturalis* en termes suffisamment clairs pour qu'on en dégage le sens propre : selon lui, le désir naturel est imparfait, il tend vers la béatitude indéterminée et en général; pour que l'homme aspire à la vision, il lui faut déjà au cœur un instinct surnaturel. Il connaît équivalemment la « nature pure » et admet une intelligibilité de la création sans dons surnaturels. Telles sont les idées peut-être les plus saillantes qui frappent à la lecture. Elles ne sont pas les seules que le P. N. propose. En une division bien ordonnée de son plan, il nous invite à lire chez Godefroid une synthèse complète — et par le fait même très précieuse aussi en tant que relevé de textes — concernant deux problèmes principaux : celui du

rapport de l'homme à sa béatitude surnaturelle (thème de l'immanence, en tant que la nature est par elle-même ouverte au surnaturel; thème de la transcendance en tant que l'esprit demeure de soi inapte à connaître Dieu en lui-même) et celui du mode selon lequel s'exerce la béatitude des élus. Son excellent travail est précédé d'un court rappel des données historiques, et suivi de textes inédits extraits du ms. *Bruges 491* qui contient quelques questions abrégées de Godefroid.

C. Dumont, S. J.

A. Briva Mirabent, Pbro. — *La Gloria y su relación con la Gracia según las Obras de San Buenaventura.* Coll. Colectanea San Paciano, Serie Teológica, vol. II. Barcelone, Seminario Conciliar, 1957, 23 × 16 cm., 324 p.

Par sa méthode de systématisation claire et logiquement développée, ce travail de théologie se recommande à ceux qui veulent aisément retrouver les grands thèmes bonaventuriens concernant la béatitude et sa relation à la grâce. L'A. ne vise pas principalement à une reconstitution génétique de la pensée de S. Bonaventure par rapport aux maîtres de son temps; c'est pourquoi l'apport de ce volume intéresse moins l'histoire que la théologie spéculative. On pourrait en quelque sorte l'intituler : un « *De Deo fine ultimo* selon S. Bonaventure ». Ce sont en effet les thèses classiques sur l'élévation surnaturelle qui remplissent la plus grande partie du volume. Au point de départ et donnant raison plénière de tout, il y a Dieu comme fin dernière objective, principe et terme de la béatitude. De celle-ci on analyse ensuite les composantes : béatitude et gloire en général, état de l'esprit bienheureux arrivé au stade terminal de la vision, de l'amour et de la possession, les compléments qu'apporte la glorification corporelle, l'exercice des facultés dans la contemplation bienheureuse. Dans une troisième partie, sont judicieusement rassemblés les témoignages bonaventuriens concernant la relation de la grâce à la béatitude. Travail honnête et bien étudié, qui pèche un peu sans doute par absence de dimension historique (ainsi on trouvera des rapprochements intempestifs avec des manuels contemporains aux pp. 82, 299), mais présente de très bonnes qualités d'ordre et de synthèse.

C. Dumont, S. J.

Ph. Delhaye. — *Le problème de la conscience morale chez S. Bernard,* étudié dans ses œuvres et dans ses sources. Coll. Analecta Mediaevalia Namurcensia, 9. Louvain, Nauwelaerts, 1957, 25 × 17 cm., 120 p.

M. le chan. D. a déjà publié précédemment plusieurs études sur S. Bernard. Ce nouveau volume des *Analecta* de Namur reprend des travaux déjà connus, mais en donnant au contenu ancien une forme nouvelle et enrichie. Il s'agit en l'occurrence de « *La conscience morale dans la doctrine de S. Bernard* » (dans les actes du Congrès de Dijon de 1953) et de l'article intitulé « *Dans le sillage de S. Bernard. Trois petits traités « De conscientia »* (dans *Cîteaux in de Nederlanden*). Une première partie, qui est faite d'analyses de textes de S. Bernard, décrit trois directions de pensée autour de l'idée de conscience : dans le premier cas, c'est la conscience comme témoignage de l'adoption divine et de la présence de Dieu dans l'âme du contemplatif; dans le second cas, il s'agit de la conscience au sens moral et psychologique, en son rôle réflexif de témoin et juge de nos actes après qu'ils sont posés (*conscientia consequens*); enfin une troisième interprétation de la conscience la présente comme indicatrice et directrice des actes à accomplir ou à éviter (*conscientia antecedens*). L'A. étudie ensuite l'arrière-plan doctrinal de la théorie bernardine de la conscience et ainsi fournit quelques indications rapides sur les sources. La division est, ici encore, tripartite et répond au triple rôle assigné à la conscience. S. Paul inspire visiblement l'idée de la conscience-témoin de l'adoption divine, mais, dans ses exégèses, S. Bernard est sous la dépendance directe d'Origène. Par contre, dans

l'usage du terme de conscience en son sens moral et psychologique, il se maintient dans la ligne des interprétations les plus traditionnelles. On peut dire la même chose au sujet de la position de S. Bernard devant le problème de l'intention droite et de la faute matériellement mauvaise, question où, comme on sait, il s'oppose directement à Abélard. C. Dumont, S. J.

E. G. Mori. — *Il motivo della fede da Gaetano a Suarez con Appendice di Fonti Manoscritte*. Coll. Analecta Gregoriana. Vol. LX. Series Facultatis theologicae Sectio B (n. 25). Rome, Université Grégorienne, 1953, 23 × 16 cm., XVI-272 p. Prix : $ 4.

La question du motif formel de la foi est une des plus délicates et des plus controversées au sein de l'Ecole. L'A. a entrepris une enquête positive à ce sujet dans la tradition thomiste du XVI^e^ siècle et chez les premiers théologiens de la Compagnie de Jésus jusqu'à Suarez, tendant à montrer que tous enseignent comme opinion commune le caractère strictement surnaturel du motif de la foi. En dépit du titre, l'A. commence ses investigations par Capreolus, Diego Deza et Sylvestre de Ferrare; il présente ensuite la théorie de Cajetan avec sa distinction d'une double crédibilité : l'une naturelle, due aux signes de la révélation, l'autre surnaturelle, relevant de la lumière infuse, distinction qui ne se retrouverait pas aussi nettement, prétend l'A., chez S. Thomas. Dans une seconde partie nous est exposée longuement la doctrine de l'Ecole dominicaine de Salamanque et de ses principaux représentants : François de Victoria, Dominique Soto, Pierre de Sotomayor, Barthélemy de Medina, Melchior Cano et quelques théologiens mineurs. Enfin, dans une troisième partie est brièvement analysée l'opinion des théologiens de la Compagnie : Tolet, Maldonat, S. Robert Bellarmin, Grégoire de Valence et Suarez.

L'A. a utilisé largement la tradition manuscrite et il en reproduit, en appendice, de longs extraits, nommément les commentaires de la Somme théologique de Victoria, Dominique Soto, M. Cano, Medina, S. Robert Bellarmin et Maldonat.

L'A. a eu soin de résumer à la fin de chaque chapitre l'essentiel de la position du théologien qu'il étudiait et en une conclusion finale, les résultats de ses recherches. En dépit d'une diversité d'opinion, même entre les tenants d'une même école, concernant certains points secondaires comme l'appréhension de motif de la foi (illumination ou révélation), la nature de l'évidence de crédibilité (spéculative, pratique ou spéculativo-pratique), le rôle de l'Eglise dans la foi (condition ou règle de la foi), l'A. est en mesure d'affirmer, au terme de son enquête, qu'aucun auteur n'a admis une crédibilité naturelle rigoureusement démonstrative et que tous professent dès lors une crédibilité strictement surnaturelle, sans qu'ils aient eu, pour autant, le souci de traiter de la manifestation de cette crédibilité. G. Dejaifve, S. J.

G. Vajda. — *L'amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Age*. Coll. Etudes de Philosophie médiévale, XLVI. Paris, Vrin, 1957, 25 × 16 cm., 310 p.

« Nous pouvons donc tenir pour acquis que l'amour de Dieu fut *semper et ubique* une doctrine cardinale du judaïsme de toutes tendances, dans l'antiquité comme au moyen âge. Et si, cherchant à le dépouiller de tous les revêtements accessoires dus aux contingences de l'histoire et à le dégager des moules en lesquels le firent couler les lois de la vie de l'esprit, nous tentons une définition générale du phénomène religieux étudié dans ce livre, nous pouvons peut-être la formuler ainsi : l'engagement total du Juif solidaire de son groupe à l'égard du Dieu créateur de l'Univers, donateur de la Loi et rédempteur d'Israël ». Ces dernières lignes du livre de M. V. sont la conclusion d'une longue enquête analytique, portant sur le trait essentiel du comportement religieux d'un Juif, sur ce qui, dit encore l'A., représente « les phénomènes les plus directement perceptibles de la vie religieuse du judaïsme ». Il s'agit par conséquent de relever chez

les auteurs juifs les éléments de la doctrine de l'amour de Dieu et d'en commenter les interprétations. Une première partie ne fait que rapporter brièvement les données qui forment en quelque sorte la tradition de base : Bible, Talmud et textes liturgiques anciens. La seconde partie forme le corps même de l'ouvrage et donne un exposé analytique de la théologie de l'amour de Dieu depuis le IX[e] siècle jusqu'à la fin du XV[e]. L'A. adopte un ordre qui aligne simplement, sous forme de courtes monographies successives, la pensée de différents théologiens, exégètes, prédicateurs, moralistes, poètes et même auteurs de la kabbale. Mais chacun des chapitres offre ses coordonnées géographiques et historiques, qui situent bien dans leur milieu culturel général les textes étudiés. La pensée juive s'est en effet poursuivie en plein monde musulman et dans les sphères intellectuelles pénétrées d'aristotélisme, arabe d'abord, puis occidental. Nous passons ainsi du domaine rabbanite et karaïte de l'Orient au centre culturel très important de l'Espagne islamique (avec surtout Ibn Gabirol, XI[e] siècle) ; du bassin méditerranéen, dans lequel les XII[e] et XIII[e] siècles voient de nouveau dominer l'Orient avec Maïmonide (lui-même émigré d'Espagne) et ses successeurs, aux régions du Nord où fleurit le ḥassîdisme allemand ; des milieux languedociens et provençaux (avec Jacob Anatolio au XIII[e] siècle et Gersonide au XIV[e]) et de l'Espagne chrétienne où s'étend la kabbale, à l'Italie du XIV[e] siècle. Tous les mouvements d'idées ont reflué sur le Juif, en l'obligeant à repenser les fondements de sa spiritualité. La notion d'amour, en particulier, a dû être reprise en termes plus spéculatifs, où entrent des éléments platoniciens et aristotéliciens, sans oublier l'influence de la tendance mystique du soufisme. On voit dès lors l'intérêt que présente cette étude, à la fois pour elle-même en ce qu'elle enrichit considérablement notre connaissance de la littérature juive médiévale, et pour les comparaisons qui se peuvent introduire avec les textes de l'Occident chrétien. Cependant M. V. s'est refusé, par méthode, à tout comparatisme. Il a voulu demeurer au niveau de l'analyse systématique. Dans une matière si difficile et en un domaine au demeurant mal exploré jusqu'ici, il se contente d'être un guide compétent et sûr. Et c'est bien là le meilleur signe de la valeur intrinsèque d'un travail tout entier poursuivi dans la recherche patiente et la soumission aux textes. C. Dumont, S. J.

G. Scholem. — *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Zurich, Rhein-Verlag, 1957, 23 × 15 cm., XVI-490 p.

Ce livre est la traduction allemande de l'ouvrage du Prof. Scholem, paru d'abord en anglais, il y a presque 20 ans, sous le titre « Major trends in Jewish Mysticism » et dont la collection Payot présenta naguère la traduction française : « Les grands courants de la Mystique Juive ». Le texte allemand suit en général la 3[e] édition anglaise de 1954 (Schocken Books, New-York) ; par contre, la bibliographie s'est enrichie des travaux les plus récents en la matière. En outre, l'A. écarte du cadre de son étude le problème du développement de la Kabbale aux XII[e] et XIII[e] siècles. Il nous en avertit du reste lui-même.

Tout le monde sait l'intérêt que suscita jadis la première édition anglaise du livre du Prof. Scholem et la faveur incontestée avec laquelle fut accueillie sa traduction française. Il nous suffira donc ici d'en rappeler brièvement le contenu. Après avoir présenté les grands traits de la mystique juive (pp. 1-42), le livre traite successivement de la mystique de Merkaba et de la gnose juive, 1[re] période (pp. 43-86), du Chassidisme allemand médiéval (pp. 87-127), de la Kabbale prophétique d'Abraham Abulafia (pp. 128-170), du livre du Sohar et de son auteur (pp. 171-223), de la doctrine théosophique du Sohar (pp. 224-266), d'Isaac Luria et de son école religieuse (pp. 267-314), du Sabbatianisme (pp. 315-355) et enfin du Chassidisme polonais, phase ultime de la mystique juive (pp. 356-385).

Cette énumération revêche ne donne qu'une bien pâle idée de la richesse de cet ouvrage dont l'édition allemande améliore encore la présentation. Signalons l'excellente bibliographie, heureusement disposée dans l'ordre des chapitres (pp. 457-474). Peut-être certains regretteront-ils le rejet des notes en fin d'ouvrage, ce qui rend parfois la consultation moins aisée (pp. 387-455). P. Maon, S. J.

Meister Eckhart. — *An Introduction to the Study of his Works with an Anthology of his Sermons*. Edit. J. M. Clark. Edimbourg, Th. Nelson, 1957, 22 × 15 cm., XII-268 p. Prix : 25 sh.

Eckhart bénéficie actuellement d'un regain d'actualité. L'édition scientifique de ses œuvres n'est pas sans influencer cette reprise d'intérêt, de même que la connaissance plus étendue que l'on a maintenant du mouvement des idées au XIII^e^ siècle et au début du XIV^e^. Mais que d'opinions divergentes sur le grand mystique qui, déjà en son temps, fut si âprement discuté ! Tout particulièrement en Angleterre, M. Clark estime que Maître Eckhart est très mal connu ou que l'on s'en est fait une image fondée sur des perspectives fort trompeuses. Le temps est venu, pense-t-il, de faire table rase d'une masse d'erreurs et de préjugés qui subsistent encore. Il se met donc à l'œuvre et atteint admirablement son but en proposant un ouvrage de haute vulgarisation, relativement court de fait, mais d'une singulière densité. La première moitié du volume retrace un portrait d'Eckhart, de l'homme, du théologien, du mystique, du maître et du poète. En un admirable condensé, qui est bien dans les traditions des meilleures méthodes anglaises, l'A. fait d'une part le point des données historiques et littéraires, et d'autre part expose méthodiquement la pensée eckhardienne en un abrégé succinct mais complet, depuis la théodicée jusqu'à la morale. M. C. maîtrise son sujet et l'on s'aperçoit aisément qu'il a entretenu avec l'auteur qu'il fait revivre un contact étroit et prolongé. Il faut en effet avoir saisi cette pensée vraiment par l'intérieur pour la replacer en son juste milieu d'équilibre où — pour ne faire allusion qu'à quelques thèmes principaux — la transcendance divine est exaltée (bien que la « via eminentiae » demeure sauve) en même temps que l'immanence de la grâce (mais M. C. fait remarquer avec un à propos, qui montre jusqu'où a été sa pénétration, que chez Eckhart il s'agit bien d'une union de la volonté de l'homme à celle de Dieu et non d'une fusion des essences, p. 84) ; où l'accent est mis sur une religion hautement personnelle, tout en notant, chose remarquable, la place essentielle que tient chez Eckhart l'Eglise et sa fonction sacramentelle (p. 66 sv.) ; où le mysticisme le plus élevé ne laisse place à aucune forme de quiétisme (p. 96). Dans une seconde partie de son livre, M. C. a traduit 25 sermons allemands d'Eckhart, choisis parmi les plus représentatifs. Il ne nous appartient pas de juger de cette traduction. Souhaitons qu'elle contribue, comme le reste du livre, à donner aux lecteurs une connaissance plus profonde du grand mystique dominicain, sous un angle qui le réhabilite et exprime son vrai visage.

C. Dumont, S. J.

HISTOIRE ECCLESIASTIQUE

Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques sous la direction de R. Aubert et E. Van Cauwenbergh. Fasc. 79 : *Denys-Dioscore*. Paris, Letouzey, 1958, 28 × 20 cm., col. 257-512. Prix : 1.300 frs.

Parmi les principaux articles de ce nouveau fascicule du célèbre dictionnaire dont l'éloge n'est plus à faire, il faut mentionner, du point de vue géographique, les diocèses de Derry, en Irlande, Détroit, aux Etats-Unis, Deventer, aux Pays-Bas, Die, Digne et Dijon en France ; la ville universitaire de Dillingen en Souabe ; les abbayes de Dieulouard, Deutz, Dielegem (mentionnée sous l'ancienne graphie Dilighem), Dietramszell, Diepenveen. Du point de vue personnalités, les Diodore et les Dioscore, quatre martyres ou vierges romaines du nom de Digna, le célèbre P. Damien De Veuster, apôtre des lépreux de Molokaï, six espagnols répondant au nom de Diego, l'auteur chrétien du IV^e^ siècle, Didyme l'Aveugle, et l'écrivain du XIX^e^, Henri Didon, divers auteurs irlandais du nom de Diarmaid et Dicuil, et une douzaine de célébrités dénommées Denis, parmi lesquelles Denis le pseudo-Aréopagite. La notice consacrée à ce dernier est la plus importante du fascicule (elle couvre 45 colon-

nes). Elle résulte de la collaboration de trois auteurs différents : M. l'abbé Roques, pour les trois parties intitulées « Etat de la question », « Analyse du Corpus dionysien », « Influence du corpus sur la théologie et la spiritualité en Orient » ; dom Cappuyns pour la partie « Le pseudo-Denys en Occident au moyen âge » ; et M. le chanoine Aubert pour la partie « Le pseudo-Denys et l'Occident, du XVI^e^ au XIX^e^ siècle ». R. Mols, S. J.

H. Lietzmann (†). — *Kleine Schriften.* I. *Studien zur Spätantiken Religionsgeschichte.* Hrsg. v. K. Aland. Coll. Texte und Untersuchungen, 67. Berlin, Akademie Verlag, 1958, 23 × 16 cm., x-488 p., 15 reprod. Prix : 47 marks.

L'idée de réunir en une collection les articles les plus marquants écrits par Hans Lietzmann et de les publier à l'occasion de son 70^e^ anniversaire remonte à 1941. Spécialiste de l'histoire religieuse et culturelle des quatre premiers siècles de notre ère, continuateur de l'œuvre de Harnack, la compétence de Hans Lietzmann avait été largement mise à contribution : pendant plus de trente ans, son activité d'écrivain fut inlassable et s'exprima par la parution d'une bonne centaine d'articles, disséminés dans nombre d'organes scientifiques : revues, mélanges, dictionnaires, publications académiques. La mort du savant, puis les difficultés de la guerre et de l'après-guerre, obligèrent les éditeurs à différer la publication projetée. Le premier des trois tomes prévus nous présente aujourd'hui un ensemble de 32 pièces mineures concernant le christianisme primitif, l'histoire littéraire de l'antiquité chrétienne, la papyrologie, l'épigraphie et l'archéologie chrétienne. Les sujets traités sont tantôt des points de détail intéressant uniquement les spécialistes, tantôt des vues d'ensemble de caractère plus synthétique. Signalons en particulier les articles sur le martyre de saint Pierre à Rome, sur l'organisation des communautés chrétiennes primitives, sur la religion de Constantin, sur l'origine des rapports entre Eglise et Etat, sur la formation de l'art chrétien, ainsi que les notices sur les collections épistolaires d'Augustin, sur saint Jérôme, saint Jean Chrysostome et sur les premières collections canoniques, sans parler de la conférence très suggestive intitulée « Le Sauveur du Monde », qui intéressera tout particulièrement les connaisseurs de la quatrième églogue de Virgile. R. Mols, S. J.

H. Foerster. — *Liber diurnus romanorum pontificum.* Gesamtausgabe. Berne, Francke Verlag, 1958, 25 × 18 cm., 458 p. Prix : 76 frs.

« Absolument tout ce qui concerne le « Liber diurnus » se trouve être controversé. Le moins qu'on puisse dire c'est que l'incertitude règne sur nombre de points ». C'est ainsi que M. Hans Foerster présente ce signe de contradiction documentaire dont il entreprend l'édition critique. Et il explique : on ignore qui en fut l'auteur, à quelle date précise remonte sa composition, à qui nous devons les trois copies manuscrites principales qui en furent conservées, où elles virent le jour, quel fut leur rapport de dépendance entre elles ou vis-à-vis de leurs archétypes. On ignore leur nature exacte : formulaire de la chancellerie romaine, répertoire de pièces diplomatiques provenant des services pontificaux, manuel scolaire de modèles épistolaires romains? On discute sur sa disposition primitive, sur son plan originel, sur sa valeur historique et diplomatique. Quoi qu'il en soit, il s'agit d'un document d'une importance capitale pour l'histoire institutionnelle de l'Eglise; pour l'histoire du symbole de foi; pour celle des usages épistolaires et liturgiques; pour celle de la pastorale, de l'administration temporelle des biens d'Eglise, des rapports entre séculiers et réguliers, entre autorités civiles et religieuses. La qualification de « Liber diurnus » s'expliquerait par le fait qu'il se serait agi de formulaires d'un usage « quotidien » dans la chancellerie pontificale pour l'expédition de suppliques, de rescrits et autres documents concernant des affaires qui se représentaient fréquemment. Jusqu'ici chacun des trois codex manuscrits réellement utilisables, ont fait l'objet d'éditions séparées.

Le Vaticanus, découvert vers 1650 par le célèbre converti Lucas Holstenius, objet de publications interrompues ou posthumes, fut enfin édité, sans préjugés polémiques, par von Sickel, en 1889. Le Claremontanus, connu par le P. Sirmond dès avant 1616, fut publié en 1680 par le P. Garnier et plusieurs fois par la suite; disparu lors de la suppression de la Compagnie, il fut retrouvé chez un antiquaire en 1937. L'Ambrosianus, connu depuis 1889, est édité en fac-similé dans les Analecta Ambrosiana de Milan, en 1921. Aucune de ces éditions n'a pu se livrer à une comparaison avec les deux autres. C'est ce qui fait le prix de l'édition que voici : le texte des trois codex s'y trouve publié successivement en une édition répondant à toutes les exigences modernes : présentation des manuscrits et de leur histoire, exposé des problèmes historiques qu'ils posent, suppression des abréviations, remarques critiques, index. Bref, un instrument de travail indispensable pour les spécialistes de la question. R. Mols, S. J.

A. Latreille, E. Delaruelle et J.-R. Palanque. — *Histoire du catholicisme en France.* I. *Des origines à la chrétienté médiévale.* Paris, Spes, 1957, 23 × 14 cm., 352 p. Prix : 1.000 frs.

Sauf erreur de ma part, le dernier ouvrage d'ensemble consacré à l'histoire de l'Eglise de France fut le beau volume de synthèse composé par Georges Goyau pour l'« Histoire de la Nation française » de Gabriel Hanotaux. Ce qui nous ramène à plus de trente ans. Depuis lors, nombre de monographies ont vu le jour, de nouveaux problèmes se sont posés, des questions controversées ont été résolues, une moisson abondante de textes inédits ont été déchiffrés. Par ailleurs, l'histoire ecclésiastique « a trop souvent été réduite aux aspects institutionnels de la vie de l'Eglise ou à ses rapports avec les gouvernements ». De nos jours, les lecteurs attachent une plus grande importance aux mouvements des idées, aux œuvres littéraires et artistiques, aux formes de la prière et du culte, aux composantes sociales de la vie chrétienne. Le titre même d'« histoire de l'Eglise », trop restrictif à première vue, a été abandonné pour celui d'« histoire du catholicisme ». L'ouvrage complet doit comporter trois volumes. Pour le composer, trois professeurs de l'enseignement supérieur et spécialistes en une période de l'histoire, se sont réparti la matière : à M. Palanque, la période ancienne jusqu'au baptême de Clovis; au chanoine Delaruelle, le moyen âge; à M. Latreille, les époques moderne et contemporaine. Le premier tome que voici est donc l'œuvre commune de MM. Palanque et Delaruelle. Il conduit le lecteur jusqu'à l'époque de saint Bernard. Il se présente sous la forme d'un récit suivi, très facile à lire, dégagé de tout apparat critique et surcharge d'érudition, visant à donner à un lecteur initié mais non spécialiste tout l'essentiel et rien que l'essentiel. Il tient compte des résultats obtenus par les recherches des spécialistes : p. ex. sur l'évangélisation de la Gaule, la date du baptême de Clovis, l'origine de la liturgie gallicane, la formation des paroisses rurales. Il reflète un effort voulu pour dégager les traits distinctifs de la mentalité de chaque époque et la manière dont elle se traduit sur le plan religieux. Il nous permet ainsi de mieux comprendre, et donc de juger plus équitablement, certaines attitudes de milieux si différents du nôtre : p. ex. la désinvolture affichée dans tous les milieux à l'égard de la vérité historique, lorsqu'il s'agissait d'une « bonne cause »; la compénétration réciproque des éléments civiques et religieux. L'importance de certains moments de l'histoire est fort bien mise en lumière : p. ex. de l'époque carolingienne, des débuts de la féodalité, de cet étrange et mystérieux X^e^ siècle qui a vu la naissance historique d'un sentiment populaire. Peut-être certains éclairages et certaines expressions ne recueilleront-ils pas l'adhésion unanime de tous les historiens, mais tous reconnaîtront sans peine la valeur d'ensemble de cette excellente synthèse, largement accessible et uniquement soucieuse de vérité. R. Mols, S. J.

F. Hayward. — *Que faut-il penser de l'inquisition?* Coll. Bibliothèque Ecclesia, 46. Paris, A. Fayard, 1958, 19 × 14 cm., 192 p. Prix : 500 frs.

Pièce maîtresse de l'arsenal braqué contre l'œuvre historique de l'Eglise, l'Inquisition n'est pas sans embarrasser quelque peu les adeptes d'une apologétique simpliste. C'est que le problème ne peut être résolu en un tournemain : il exige le sens des nuances, celui de la diversité des climats historiques. Et même ainsi, un catholique du XX[e] siècle ne se sent pas à l'aise. Remercions donc l'auteur d'avoir mis à la disposition du grand public un petit livre maniable, où se trouve condensé l'essentiel des grosses études critiques ayant paru sur le sujet et où le point de vue du catholique militant ne se trouve jamais oublié. Auteur de plusieurs travaux sur l'histoire de la papauté, surtout contemporaine, M. Hayward se meut à l'aise dans le domaine souvent complexe des problèmes historiques. Deux grandes parties divisent son exposé : inquisition épiscopale et pontificale; inquisition espagnole. De la première, il nous explique les circonstances historiques de sa préparation par Innocent III et de sa fondation par Grégoire IX, son développement et son fonctionnement, le rôle qu'elle joua dans le procès des Templiers et la répression des Spirituels, dans l'« infâme procès » de Jeanne d'Arc et dans quatre affaires célèbres de la Contre-Réforme : celles de Giordano Bruno, de Galilée, de Campanella et de Vannini. De la seconde, il nous retrace ses origines, ses caractéristiques particulières, ses personnages les plus célèbres, surtout Torquemada et Pedro Arbuès, et quelques procès ayant marqué sa lutte contre l'infiltration de la Réforme dans la péninsule ibérique. En un chapitre liminaire, il a cru devoir aborder la question préalable : l'Eglise a-t-elle le droit de coercition? Le lecteur y apprendra seulement que toute autorité est de soi coactive. On pouvait s'en douter. Et que l'Eglise a horreur du sang. Ce qui d'ordinaire n'est pas mis en question non plus. Pour le reste il se voit renvoyé aux discussions entre théologiens, ce qui est une manière élégante d'esquiver la question. Quant à la conclusion de l'exposé, nous en aurions, quant à nous, exactement renversé les termes : mis la proposition concessive à la place de l'indépendante et vice versa. Il est bien vrai que l'Inquisition espagnole a été pour beaucoup dans le fait que la péninsule fut préservée des atteintes durables de la Réforme. Mais nous estimons ce prix bien trop élevé. R. Mols, S. J.

DANIEL-ROPS. — *L'Eglise des temps classiques.* I. *Un grand siècle des âmes.* II. *L'ère des grands craquements.* Coll. Les grandes études historiques. Paris, A. Fayard, 1958, 19 × 12 cm., 495 et 538 p. Prix : 1.250 et 1.350 frs.

L'histoire de l'Eglise de Daniel-Rops s'enrichit de deux volumes sur l'Eglise des temps classiques, où le lecteur se plaît à reconnaître la même richesse d'information, la même sûreté de jugements, les mêmes agréments de lecture que dans les volumes précédents. Les sous-titres expriment bien le point de vue où se place l'A. pour discerner, dans la complexité des idées et des faits, le mystère de vie et de mort qui compose l'histoire de l'Eglise terrestre. Son livre s'ouvre par d'excellentes pages sur M. Vincent, le grand saint du grand siècle, un « bâtisseur de l'Eglise moderne ». Son universelle charité s'exerce à un tournant de l'histoire, quand « l'Europe change de bases » pour s'orienter vers le nationalisme et l'absolutisme. En France cette idée de la monarchie absolue s'incarne en la personne de Louis XIV. D.-R. lui consacre un long chapitre où, faisant le départ entre l'orgueil et la vraie grandeur, il étudie la « domestication de l'Eglise par le pouvoir », les affaires protestantes et la politique extérieure du Roi-Soleil. Ces ombres n'atteignent pas les grandes figures du siècle : Bourdaloue et Rancé; Bossuet et Fénelon, S. Jean-Baptiste de la Salle et S. Grignion de Montfort. En eux et par eux se réalise l'idéal classique du christianisme. Deux erreurs doctrinales l'altèrent déjà : le jansénisme qui fausse radicalement l'esprit de la Réforme tridentine et le quiétisme qui compromet pour longtemps la cause des mystiques. Alors se développe aussi aux profondeurs de la conscience européenne la rébellion de l'intelligence : elle s'affirme chez les libertins et les « rationaux » par l'indépendance de la raison et l'exaltation de la nature. L'apologétique de Pascal et de Bossuet compte peu devant l'action corrosive de Fontenelle, de Bayle et de Spinoza. A partir de 1715, ce courant d'irréligion pénètre dans les salons, les clubs et les sociétés de pensée. C'est l'heure

des philosophes, de l'Encyclopédie, où Voltaire est roi. Pourtant ces idées nouvelles, si conformes au despotisme éclairé et au siècle des lumières, n'atteignent qu'une partie de la noblesse et de la riche bourgeoisie.

Mais les craquements retentissent de toutes parts. Dans les missions la déplorable querelle des rites chinois paralyse le magnifique élan donné par les PP. Ricci et de Nobili. En Allemagne gagne le fébronianisme, en Autriche, le joséphisme. En Russie le « Raskol » creuse un fossé infranchissable. Le premier partage de la Pologne coïncide avec la suppression de la Compagnie de Jésus. Exception faite de Benoît XIV, les papes retombent dans l'impuissance et dans le népotisme. « Tout chemine à une grande révolution ». Mais, dans cette décadence où tant de richesses spirituelles et matérielles vont s'effondrer, il reste un germe de survie et de résurrection : la sainteté, qui s'épanouit en France sur les marches du trône avec Louise de France et M^me^ Elisabeth, ou sous les haillons de S. Benoît Joseph Labre ; en Italie, avec S. Léonard de Port-Maurice, S. Paul de la Croix et S. Alphonse de Liguori.

Telle est la magnifique et sombre histoire que D.-R., avec son sens chrétien de la vie de l'Eglise, retrace en d'inoubliables chapitres. Le lecteur, même pointilleux, lui pardonnera bien quelques inadvertances de détails ; il lui saura gré plutôt d'avoir clos son livre par une bonne esquisse de bibliographie générale (1623-1789), un tableau chronologique et un index des noms cités. P. Broutin, S. J.

G. Di Grazia. — *Il Protestantesimo nella storia della Chiesa.* Naples, Giannini, 1958, 25 × 17 cm., 394 p.

L'auteur adresse son ouvrage « aux protestants et aux catholiques ». Il est vraisemblable que parmi le demi-milliard de catholiques qui peuplent la surface du globe le nombre de ceux qui pourront tirer profit de cet ouvrage n'est pas minime : l'exposé est clair, il se limite aux événements capitaux. Mais ceux-là même sont encore si souvent ignorés du grand public catholique. Quant aux lecteurs protestants, c'est une autre affaire. Nous ne voyons pas très bien comment ils se laisseraient convaincre par l'argumentation de l'auteur. Car le but de son ouvrage est apologétique. Constatant qu'il existe une pléiade de groupements religieux se réclamant du christianisme, alors que, de toute évidence, la vérité ne peut être qu'unique, il en conclut qu'un seul de ces groupements possède la vérité révélée par le Christ. Ce qui est exactement préjuger la question en litige, mais il ne semble pas s'en apercevoir. Pour découvrir lequel, il se reporte à l'histoire : c'est elle qui montrera où se trouve la véritable fidélité chrétienne ; chez le catholicisme ou dans une des innombrables fractions qui se réclament de la Réforme? Pour montrer si le protestantisme est l'héritier légitime du christianisme primitif, il faut consulter toute l'évolution historique de l'Eglise. C'est ce que fait l'auteur, bien conscient de la solidité de sa position apologétique. A ceux que le titre de son ouvrage laisserait quelque peu perplexes, disons qu'il renferme 146 pages sur la période précédant Luther, 196 sur la révolution religieuse du XVI^e^ siècle et le concile de Trente et une quarantaine sur l'histoire plus récente. L'exposé historique est fait à vol d'oiseau. Certaines des questions essentielles sont proprement expédiées en un tournemain : p. ex. les ordinations anglicanes, dont il n'est question que dans deux lignes mentionnant Mathieu Parker et dans une note signalant la décision négative de Léon XIII et la motivant comme suit : « essendo stata interrotta la successione episcopale », ce qui est tout de même un peu court. Quant à Luther, il est cité d'après deux traductions françaises, faute de pouvoir utiliser l'édition de Weimer (sic). Pour l'ensemble, l'ouvrage repose sur un agencement assez adroit d'une dizaine de travaux essentiels : Algermissen, Fliche et Martin, Saba et Castiglioni, Grisar, Bihlmeyer-Tüchle, Jedin. Ce qui ne l'empêche pas d'avoir massacré certains noms propres (Menno Simone, Walthan, Morcester, Libretton-Zeiller, Blound et Gay, Kaweran) et d'avoir laissé passer quelques autres coquilles. R. Mols, S. J.

G. Tavard. — *Le Protestantisme.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclo-

pédie du catholique au XX^e siècle, 137. Paris, A. Fayard, 1958, 20 × 15 cm., 124 p. Prix : 350 frs.

Présenter en quelque 120 pages non seulement les principales thèses du protestantisme (voir les premiers chapitres sur la justification, la foi, la grâce, les Sacrements, l'Eglise) en tenant compte des divergences doctrinales qui se firent jour dès le début, mais aussi l'histoire de ses « églises » et de ses courants, depuis Luther jusqu'à la réaction néo-orthodoxe, en passant par l'ère des « réveils » et le siècle du protestantisme libéral, pouvait paraître une gageure. Le R. P. Tavard s'en est brillamment tiré, sans que son livre empiète sur d'autres sujets prévus au programme de la même collection. On lui saura gré d'avoir fait judicieusement et charitablement le départ, chaque fois qu'il le fallait, entre les errements doctrinaux et la sincérité des réformateurs et d'avoir courageusement réparti les responsabilités. « Il faut évaluer à nouveau la réforme... Nous avons maintenant assez de recul pour voir et apprécier les événements du XVI^e siècle sans interférences émotives » (p. 117). « Il s'esquisse une convergence entre la théologie réformée mieux comprise et la théologie catholique exprimée en formules moins abruptes que celles de la Contre-Réforme. Aider un tel rapprochement par des études objectives sérieuses est la tâche des théologiens » (p. 118). L'Auteur s'y emploie, en se gardant bien de verser cependant dans un œcuménisme candide qui interprèterait comme une marche vers Rome le moindre signe extérieur de rapprochement dont le Seigneur finalement est seul juge et qu'il est seul à susciter. La lecture de cet ouvrage, un des mieux faits, pensons-nous, de la collection, profitera tant aux catholiques qu'aux protestants. Il s'adresse surtout aux laïques et vise, par-delà l'information qu'il leur donne, à susciter en eux une charité patiente et éclairée qui offre aux protestants « le véritable visage de l'unité et de la charité catholiques ». J. Bouvy, S. J.

L. J. Lekai, S.O.Cist. — *Les moines blancs.* Histoire de l'ordre cistercien. Paris, Edit. du Seuil, 1957, 19 × 14 cm., 370 p., 9 cartes.

Un livre intéressant sur un sujet trop peu connu dans son ensemble. Jusqu'en ces derniers temps, il n'existait qu'un seul ouvrage en français donnant un aperçu global sur l'histoire de l'Ordre Cistercien. Les nombreux articles monographiques parus depuis un demi-siècle dans la Cistercienser Chronik et les Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis, les travaux parus récemment sur saint Bernard et le renouvellement de l'histoire de la Carta Caritatis, ont rendu inutilisables toutes les synthèses antérieures. Le travail plus récent de dom Willems (cfr *N.R.Th.,* 1956, p. 999) ne comporte jusqu'ici qu'un premier tome mutilé; les lecteurs ordinaires le trouveront plutôt difficile à lire et trop chargé et certains milieux scientifiques ont exprimé à son endroit d'assez fortes réserves. L'ouvrage que voici sera donc accueilli avec faveur. Rédigé d'abord en anglais, en 1953, il fut traduit au monastère de Sainte Marie de Boulaur. Il vise à offrir une synthèse exacte, sans prétendre à l'érudition. Il se compose de trois parties. La première, intitulée « Etude historique », retrace en douze chapitres l'histoire événementielle de l'Ordre. C'est un bon résumé, fort agréable à lire et ne retenant que l'essentiel. Sous le titre « La culture cistercienne » sont réunis six chapitres sur la spiritualité et la culture, la liturgie, l'art, l'économie, les frères convers et les moniales. Chaque sujet est étudié dans son développement historique. Enfin, les « Appendices » nous offrent : 1) la traduction de la Carta Caritatis, par J. A. Lefèvre; 2) sept tableaux de statistique historique : sur l'état numérique et les revenus des monastères dans divers pays d'Europe, à diverses dates de l'époque moderne; sur l'accroissement numérique de l'Ordre et de certaines maisons (près de 100 % au cours du dernier demi-siècle); sur l'état du personnel de chaque monastère en 1955; 3) une bibliographie raisonnée et critique; 4) un index et 9 cartes géographiques localisant les monastères. La carte de Belgique est d'une précision plutôt approximative (cfr Les Dunes, Val S. Lambert; Aulne y figure comme dans le texte sous son nom latin, Alna). De tous les chapitres, le plus neuf est celui consacré au rôle économique des monastères cisterciens : il renferme des détails suggestifs et peu connus sur les tra-

vaux de défrichement et de drainage, l'organisation des granges, l'élevage du mouton, le commerce de la laine, la viticulture en terrasses, les viviers à poissons, les ruches, l'amélioration du cheptel, les exploitations minières, les diverses formes d'industrie et d'artisanat, l'étendue des domaines. Il montre fort bien l'impulsion irremplaçable donnée par les Moines Blancs à l'essor de la civilisation occidentale. R. Mols, S. J.

R. Cluny. — *Les curés blancs*. Coll. Bibliothèque Ecclesia, 39. Paris A. Fayard, 1957, 20 × 14 cm., 154 p. Prix : 500 frs.

Pour la plupart des chrétiens du monde entier, sauf en pays de missions, les curés sont des hommes « noirs ». Il existe cependant de par le monde un nombre non négligeable de paroisses dont le pasteur est un « curé blanc ». Des curés, et même des chanoines, voués au ministère local des âmes, habitant des presbytères et exerçant les mêmes fonctions que leurs confrères « noirs » et cependant soumis aux obligations régulières des religieux, tels sont, par exemple, les Prémontrés. C'est d'eux qu'il est question avant tout dans cet ouvrage de large vulgarisation, où le lecteur apprendra successivement en quoi consiste un chanoine régulier, quels furent les principaux représentants de l'ordre canonial au cours de l'histoire, quels furent les faits et gestes de saint Norbert, le fondateur des Prémontrés, comment se caractérise son œuvre, quelle en fut la destinée et comment la formule des chanoines réguliers est capable de répondre plus pleinement aux nouveaux besoins de la pastoration contemporaine. L'ouvrage est écrit avec un grand enthousiasme et une profonde admiration pour le genre de vie des « curés blancs ». Un lecteur hâtif en viendrait même à croire que la formule de saint Norbert constituerait une panacée à tous les besoins de l'apostolat contemporain. Ce serait évidemment une erreur. L'auteur a seulement voulu montrer que le genre de vie des « curés blancs » offrait de grands avantages, dont il y aurait sans doute lieu de s'inspirer. C'est par trop évident et il faut savoir gré à l'auteur de l'avoir rappelé, même s'il lui est arrivé peut-être de formuler des jugements historiques assez entiers auxquels les historiens de métier auront peine à souscrire. R. Mols, S. J.

H. Peltier. — *Histoire du Carmel*. Coll. La vigne du Carmel. Paris, Edit. du Seuil, 1958, 19 × 14 cm., 339 p.

Le Carmel a une longue histoire, même si on s'en tient à celle qui est marquée par des documents authentiques et dignes de foi. Elle est glorieuse aussi, qu'il s'agisse des institutions, des œuvres, des hommes, de la doctrine. L'auteur la raconte dans un livre qui intéressera le grand public. Avant de l'écrire, il l'a enseignée aux Carmélites d'Amiens, qui lui ont fait part de leurs critiques, de leurs suggestions et souvent aussi de leur documentation. C'est dire qu'il a voulu faire œuvre vraiment sérieuse. Il parle sans passion, avec une parfaite sérénité.

Venu de l'Orient, l'Ordre a reçu d'un Carme anglais, saint Simon Stock, le style qui lui permettait de durer en Occident. Les chapitres qui traitent du moyen âge sont bien suggestifs. Ils aident à comprendre non pas la seule histoire des Carmes, mais celle de tous les Ordres et instituts à cette époque : les difficultés ont été les mêmes pour tous. Les guerres, la famine, la peste ont amené un affaissement général de l'esprit religieux. L'Espagne a été la seconde patrie de l'Ordre : il suffit de prononcer les noms de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix. En Italie, en France, dans les Pays-Bas espagnols, l'Ordre a compté des saints et des personnages éminents. L'auteur rappelle leur rôle dans la France du grand siècle et dans celle de la Révolution. Il n'omet pas la période contemporaine, illustrée par le grand nom de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus. Les nombreuses indications bibliographiques permettront à ceux qui le voudront d'utiliser ce livre pour leurs recherches personnelles. Signalons deux légères lacunes. Le cas du P. Hyacinthe devait, nous semble-t-il, être brièvement rappelé. Nous attendions aussi, dans l'histoire du Carmel français, de voir cité le nom du P. René de Saint-Albert, le directeur de conscience de Bossuet

qui l'estimait beaucoup et disait de lui à sa mort en 1691 : « C'était un homme qui ne travaillait qu'à s'unir à Dieu et à unir tous ceux qui l'approchaient ».

E. Dupuis, S. J.

B. Collin. — *Le problème juridique des lieux-saints.* Paris, Libr. Sirey, 1956, 24 × 17 cm., xvi-436 p.

C'est avec joie qu'il faut saluer la parution de cet ouvrage, car le problème des Lieux-Saints a acquis, par suite des événements récents, une urgence plus grande. L'auteur traite d'une manière fort complète ce problème; il a une compétence remarquable en ce domaine, ayant eu l'expérience de séjours en Terre Sainte et de contacts avec bon nombre de personnalités, et le souci de consulter tous les documents accessibles, qui peuvent éclairer l'histoire du sujet. Il a eu d'ailleurs l'heureuse idée de reproduire, dans la deuxième partie du volume, les documents les plus importants, pour faciliter la tâche de ceux qui par la suite voudraient étudier la question. Dans la première partie, il trace d'abord l'historique de la situation des Lieux-Saints, avec les solutions qui ont été apportées au problème durant les longs siècles de domination musulmane. Ensuite, il envisage les données actuelles du problème, depuis les interventions de la S.D.N. et de l'O.N.U. Il montre bien l'insuffisance de la solution qui consisterait en un simple contrôle international, vu que ce contrôle pourrait être dans une certaine mesure contrecarré par les décisions des autorités locales. La seule solution satisfaisante est celle de l'internationalisation : le territoire, d'ailleurs fort exigu, sur lequel se trouvent les principaux Lieux-Saints, devrait être directement confié à une autorité internationale et régi par elle. Cette autorité pourrait alors promouvoir un accord des diverses communautés chrétiennes sur l'utilisation des Lieux-Saints. Souhaitons que cette internationalisation, prévue par l'O.N.U. en 1949, puisse se réaliser, de manière à assurer à ces Lieux-Saints, si chers à la piété chrétienne, la protection qui leur est indispensable, ainsi que l'entière liberté des pèlerinages et du culte.

J. Galot, S. J.

R. Wittram. — *Baltische Kirchengeschichte.* Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1956, 24 × 16 cm., 348 p. Prix : 19,80 marks.

Professeur d'histoire de l'Europe Orientale à l'université de Göttingen et auteur d'une Histoire des Pays Baltes, parue à Munich en 1954, M. R. Wittram était tout désigné pour accorder son patronage à cette collection de 17 monographies, dont l'ensemble reconstitue les étapes les plus marquantes de l'histoire de l'Eglise évangélique dans ces mêmes pays. Les seize collaborateurs qu'il s'est choisis sont presque tous des historiens attitrés ayant vécu eux-mêmes jadis en Estonie ou en Lettonie, surtout à Riga, et y ayant exercé des activités scientifiques ou pastorales. Leurs contributions se basent sur une bibliographie constituée en majeure partie de monographies locales ou régionales, totalement inconnues en Occident, même dans les milieux scientifiques, et au nombre desquelles figurent plus d'un ouvrage écrit en letton ou en estonien. A part deux études sur l'époque de la conversion au christianisme et des Chevaliers Teutoniques, on peut les répartir en deux groupes principaux. Le premier concerne l'histoire de la Réforme et de ses développements : rapports de Luther et des autres docteurs de Wittenberg avec la Livonie; établissement du luthéranisme en Livonie, en Courlande, en Estonie; régime institutionnel des églises évangéliques et leur organisation sous le régime suédois, puis à l'époque de la formation des églises nationales; progrès du mouvement piétiste, des Frères Moraves, des Herrnhuter; influence de l'Aufklärung du XVIII[e] siècle et du protestantisme libéral. Le deuxième groupe étudie sous divers aspects la destinée des communautés protestantes au XIX[e] et au début du XX[e] siècle. Un article particulièrement instructif montre comment se réalisa, à l'époque du tsarisme, la coexistence du luthéranisme autochtone et de l'orthodoxie russe. Etude d'autant plus intéressante que les pays baltes furent la seule région du monde où ces deux branches du christianisme vécurent côte à côte. A signaler encore les études sur la situation des Eglises entre les deux guerres mondiales, sur l'histoire de la faculté

théologique de Dorpat et surtout celle sur l'histoire sociale des églises baltes. On constate que ces églises ne restèrent pas à l'abri du recul de la pratique religieuse : des statistiques très suggestives le prouvent. L'ouvrage serait réellement complet s'il avait fait une place plus large au moyen âge, à la contre-réforme et à la destinée du catholicisme qui se voit accorder une place par trop mesurée, hors de proportion avec celle qu'il a tenue reellement dans l'histoire religieuse des pays baltes.

R. Mols, S. J.

J. S. Curtiss. — *Die Kirche in der Sowjetunion (1917-1956)*, Munich, Isar Verlag, 1957, 21 × 14 cm., 360 p. Prix : 17,80 marks.

Parler de l'Eglise en U.R.S.S., c'est parler de cette fraction de l'Eglise Orthodoxe qui dépend du patriarche de Moscou, les autres églises chrétiennes n'y menant qu'une existence sporadique et spatialement confinée au domaine des ambassades. On sait que le rétablissement du patriarcat de Moscou, supprimé par Pierre le Grand, a été un des résultats religieux les plus spectaculaires de la révolution de 1917. Depuis lors, plus de 40 années ont passé; un régime nouveau inspiré du matérialisme dialectique marxiste s'est implanté dans la « Sainte Russie » des tsars. Régime totalitaire, sous lequel le sort fait à l'Eglise a subi de fortes évolutions, commandées surtout — mais peut-être pas uniquement — par des considérations d'opportunisme et de tactique. L'ouvrage que voici raconte la destinée de l'Eglise russe au cours de cette période cruciale. Son auteur, professeur à la Duke University, en Caroline du Nord, U.S.A., l'avait d'abord écrit en anglais. Sa première idée était de mener son travail de 1917 à la fin de 1928. Cette période de onze années, marquée par la Révolution et ses remous immédiats, par la guerre civile, la famine de 1921, la crise de 1922, l'emprisonnement, puis la libération du patriarche Tichon, la constitution de l'« Eglise vivante » ralliée au régime, le développement de la propagande des sans-Dieu, reste la plus minutieusement explorée, même après que l'auteur, s'étant ravisé, eût décidé de poursuivre son étude jusqu'en 1950. Les années 1950-56 ne sont traitées que dans cette édition allemande, où elles ne forment qu'un épilogue d'une demi-douzaine de pages. C'est dire que les lecteurs à l'affût des dernières nouvelles seront déçus par cet ouvrage, déjà dépassé par les événements. Mais ce qu'il perd en actualité, il le gagne en intérêt historique. C'est réellement un livre d'histoire et qui en possède toutes les qualités. Sa documentation est de première main : une centaine d'ouvrages et une soixantaine de périodiques, dont plus de la moitié édités en U.R.S.S., les publications officielles du gouvernement et du patriarcat sont soigneusement dépouillés. L'exposé est clair, le ton aussi serein que le sujet le permettait. Nombre de faits, de textes et de déclarations, sont fort peu connus en Occident. Les renseignements statistiques sont parlants et suggestifs. L'auteur étudie à la fois l'attitude du régime à l'égard de la religion, celle des autorités religieuses à l'égard du régime et celle des populations à l'égard de la foi et de la pratique. Malgré les revirements spectaculaires de 1933 et surtout de 1941, il ne cache pas son inquiétude quant aux perspectives d'avenir. Mais, bien entendu, Dieu peut déjouer les calculs des hommes.

R. Mols, S. J.

Abbé P. Gherman. — *L'âme roumaine écartelée*. Faits et documents. Paris, Edit. du Cèdre, 1955, 22 × 14 cm., 258 p.

Voici un récit très circonstancié de la persécution dont sont victimes les chrétiens en Roumanie. En s'appuyant sur des documents officiels ou très dignes de foi, l'A. retrace en détail les mesures persécutrices du gouvernement contre l'Eglise catholique des deux rites, latin et byzantin, les menées sourdes contre les pasteurs et les fidèles du rite byzantin et leur héroïque résistance, la mise au pas des catholiques de rite latin et les tentatives de schisme dont ils ont été l'objet, enfin le statut précaire de l'église orthodoxe roumaine, asservie mais non ralliée au régime communiste.

On a reproduit la lettre apostolique de Pie XII « Veritatem facientes » aux fidèles de Roumanie (1952) ; outre les nombreuses pièces officielles figurant déjà

dans le texte principal, l'A. a eu la bonne idée de nous livrer en appendices une série de lettres privées, qui nous redisent — à demi-mot — avec quelle force, quelle fierté et quelle angoisse parfois nos frères chrétiens de Roumanie rendent témoignage à la croix du Christ. G. Dejaifve, S. J.

Une Eglise du silence. Catholiques de Yougoslavie. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1954, 18 × 12 cm., 178 p.

On ne soupçonne pas, en Occident libre, le calvaire secret de nos frères catholiques de Yougoslavie. Ce petit livre cherche à nous documenter sur les faits et gestes de la persécution, silencieuse ou ouverte, engagée par les dirigeants communistes contre l'Eglise catholique. Les méthodes nous en sont déjà familières : avanies et tracasseries de toutes sortes pour paralyser l'enseignement religieux dans les écoles, contamination idéologique de la jeunesse, attaques contre l'épiscopat et le clergé, tentatives de constituer une église nationale. En filigrane on y peut lire le courage parfois héroïque de ceux qui souffrent ainsi persécution pour leur foi. On a reproduit en appendice les notes échangées entre le gouvernement yougoslave et le Saint-Siège, lors de la rupture des relations en 1952 et les deux adresses de l'épiscopat yougoslave, l'une sur les associations professionnelles du clergé (tendance schismatique), l'autre au maréchal Tito. G. Dejaifve, S. J.

Guide pratique des catholiques de France. 7e édit. *Guide N° 1. Provinces de Paris, Cambrai, Reims, Rouen.* Paris, O.N.P.C., 1958, 23 × 15 cm., 716 p.

Ce gros répertoire ne fait pas double emploi avec les bottins ou annuaires du clergé. Il renferme à la fois moins et davantage. Il ne donne pas la nomenclature de toutes les paroisses de France et des curés qui en ont la charge et ne constitue pas un répertoire onomastique de tous les membres du clergé français. Son but est différent : orienter le public catholique dans le dédale des institutions de toute sorte qui ont proliféré sous l'égide de l'Eglise de France. Les renseignements qu'il fournit sont groupés en deux parties. La partie générale contient tout ce qu'il faut savoir concernant les rouages essentiels du Saint-Siège, les institutions qui le relient à la France, les œuvres et associations missionnaires, les organisations internationales catholiques, l'organisation de l'Eglise de France (d'après l'ouvrage de M. Chaigneau; cfr *N.R.Th.*, 1958, p. 215), l'épiscopat français, les ordres et congrégations religieuses, la Mission de France, l'aumônerie militaire, l'ordinariat des Orientaux, les organismes d'aide au clergé, les œuvres de piété, l'enseignement et la presse catholiques, les groupements sportifs et récréatifs, l'action catholique, charitable et sociale, l'organisation des professions et celle des pèlerinages, et d'autres sujets similaires. La partie spéciale, pour laquelle ce volume se limite aux dix-huit départements constituant les quatre provinces ecclésiastiques mentionnées dans le titre, contient pour chaque diocèse un répertoire de tous les renseignements utiles touchant ses principaux organismes religieux et civils et une liste très variée d'établissements commerciaux recommandés. Pour chaque organisation ou institution, le nom du directeur responsable, son adresse et son numéro de téléphone sont toujours indiqués. Vraiment, le titre n'exagère pas en soulignant le caractère pratique d'un guide comme celui-ci. Trois autres volumes doivent encore paraître pour que l'ensemble recouvre tout le territoire de la France. R. Mols, S. J.

Cristo nel mondo, 5. Assise, Pro civitate christiana, 1958, 19 × 14 cm., 374 p.

Pour la cinquième fois, l'« Osservatorio Cristiano » a braqué ses lunettes sur le monde entier pour y repérer l'état et les activités principales du christianisme au cours d'une année écoulée. Il s'agit cette fois de l'année 1957. Le volume a rassemblé un nombre considérable d'événements intéressant toutes les régions du globe et les aspects les plus divers de la vie de l'Eglise. Il les groupe

dans un ordre idéologique analogue à celui du volume précédent, déjà présenté à nos lecteurs (cfr *N.R.Th.*, 19.8, p. 605). Il fait mention des grandes assises internationales, telles le congrès de l'Apostolat des laïcs, les semaines d'études sociales, les congrès international de la J.O.C., la Congrégation générale des Pères Jésuites, etc. Il rappelle les principaux documents pontificaux et les actes les plus importants de la vie du Souverain Pontife au cours de 1957. Il donne les statistiques les plus récentes sur un grand nombre d'institutions ou d'activités catholiques, sur le développement des œuvres et des effectifs apostoliques. Il cite — souvent avec leur portrait — les principaux personnages de l'année : les convertis, les vocations de marque, les artistes, les nouveaux prélats, les célébrités reçues en audience au Vatican (p. ex. Minou Drouet). Il résume les réalisations catholiques dans le domaine des lettres, des arts, du théâtre, du cinéma, de la radio, de la télévision et même de la philatélie. Il constitue une somme presque inépuisable de détails les plus variés qu'il est très précieux de posséder groupés à portée de la main. Ainsi nous apprenons que, pour la première fois depuis la Réforme, un prêtre catholique fut élu maire d'une localité galloise, un catholique fut nommé bourgmestre de La Haye; nous apprenons que la salle d'attente de la gare de Passau s'est vue orner d'un crucifix, que le 100.000e enfant venu au monde à la maternité de Houston, naquit le jour même du 19e anniversaire de cette institution catholique; nous apprenons que les 3/4 des conversions du monde entier eurent lieu en Afrique, parmi lesquelles la moitié au Congo; nous apprenons que les avions de la compagnie irlandaise « Air Lingus » portent tous le nom d'un saint. Des détails de cette espèce il y en a un bon millier et ce sont les régions situées hors d'Europe qui détiennent de loin la part du lion. Preuve tangible, s'il en faut, du catholicisme de plus en plus effectif, de l'Eglise romaine.

R. Mols, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Philosophie

W. Windelband et H. Heimsoeth. — *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie.* 15e édit., Tubingue, J. C. B. Mohr, 1957, 25 × 17 cm., XLVI-654 p. Prix : 28 marks. — Dans l'ensemble cette œuvre classique est restée sans changements essentiels mais a été revue avec soin. Le chapitre final consacré à *la philosophie au 20e siècle* est retravaillé et mis à jour. Un soin particulier a été consacré à compléter les indications bibliographiques. Son but est essentiellement d'être un manuel destiné à l'enseignement universitaire et de consultation courante. — J. G.

Metafisica ed esperienza religiosa. Coll. Archivio di Filosofia. Rome, Fr. Bocca, 1956, 25 × 17 cm., 298 p. Prix : Abonnement à trois numéros : 4.000 lires. — *Filosofia profana e storia sacra* (E. Caselli); *Lo « status deviationis » nella filosofia moderna* (R. Lazzarini); *La crisi del molinismo in Descartes* (A. Del Noce); *Metaphysische und religiöse Erfahrung* (J. B. Lotz); *Metaphysik, Religion, Analogie* (E. Przywara); *Enigma dell'uomo e mistero di Dio* (C. Fabro); *Le problème théologique des religions non chrétiennes* (J. Daniélou); *Il futuro e l' « al di là »* (F. Balbo); *Religione e filosofia come esigenze ed esperienze metafisiche* (G. Bufo); *Intorno al problema dello smitologizzamento* (F. Bianco); *Semantica cristiana* (M. Adriani), telles sont les communications qui composent ce recueil qui s'achève par un bulletin de recensions. — J. G.

Filosofia e simbolismo. Coll. Archivio di Filosofia. Rome, Bocca, 1956, 25 × 17 cm., 310 p. — Ce recueil intéressant contient *Bild, Gleichnis, Symbol, Mythos, Misterium, Logos* (E. Przywara), *Symbolisme et imagination de la matière* (S. Breton), *Analisi fenomenologica della conoscenza e il simbolo* (R. Pucci), *Symbolismus in der antiken Religion* (K. Kerényi), *Il simbolismo nei pitagorici* (A. Plebe), *Musik, Sprache und ihr Verhältnis im gegenwärtigen komponieren* (W. Adorno), *The psychological basis of symbolism in the arts* (T. Munzo), *Pictures and form in Wittgenstein's tractatus* (F. McGuinness), *Le*

langage et le possible (J. Ruelle), *Il problema dello schematismo nella filosofia analitica* (A. Gianquinto), *Mito, Simbolismo, esistenza* (F. Bianco). Les articles en allemand et en anglais sont suivis de leur version italienne. L'actualité du thème traité n'échappera à aucun lecteur. — J. G.

Il Tempo. Coll. Archivio di Filosofia, Anno 1958, n. 1. Padoue, Cedam, 1958, 25 × 18 cm., 248 p. Prix : 2.000 lires. — Le recueil contient les douze articles suivants : *La purification et le temps* (v. Jankelevitch), *Tempo e periezione* (E. Paci), *Annalisi fenomenologica del tempo in rapporto alla decisione* (B. Lazzarini), *Some reflections on time* (G. Bergmann), *De la temporalité comme caractère de l'argumentation* (Ch. Perelman-L. Olbrechts-Tyteca), *Tempo e spazio nella cibernetica* (S. Ceccato), *Tempo e sensibilità* (A. Gianquinto), *Tempo, memoria, eternità : Bergson e Proust* (V. Mathieu), *Tempo ed essere nell'ultimo Heidegger* (P. Chiodi), *Die Zeit und die Relativität der Kategorien im Lichte der modernen Physik* (A. Mercier), *Le problème du temps dans la littérature contemporaine* (M. Salzmann), *Tempo ed opera* (R. Giorgi). Comme dans les autres volumes de cette collection, les articles en allemand ou en anglais sont suivis de leur traduction en italien. L'article de M. Ch. Perelman renvoie à *La Nouvelle Rhétorique. Traité de l'argumentation* (P.U.F. 1958) et c'est dire toute son importance car il développe un aspect de la temporalité de la pensée humaine que Descartes s'était efforcé de révéler à ses contemporains. — J. G.

Conferenze nel centenario di Antonio Rosmini, Milano 1955. Milan, Centro di Cultura Religiosa, 1955, 24 × 16 cm., 210 p. Prix : 800 lires. — La personnalité si complexe de Rosmini ne peut être épuisée par ces quelques études consacrées à en souligner l'un ou l'autre aspect. On espère cependant qu'elle s'en détachera davantage sur son temps et le nôtre pour l'esprit du lecteur. La liste des conférences qui n'ont pas été reproduites ici fait souhaiter un second recueil. Voici le contenu du premier : *Alcuni aspetti della personalità* (A. D. Avancini) ; *La Chiesa e il tempo secondo Rosmini* (E. Balducci) ; *L'indifferenza ignaziana nella traduzione del Rosmini* (U. Biagioni) ; *Il pensiero politico* (D. Bonardi) ; *L'umanità di Rosmini* (G. Bozzetti) ; *Rosmini e i Papi del suo tempo* (C. Castiglioni) ; *Il pensiero filosofico di Rosmini* (S. Contri) ; *Il creterio di moralità* (G. Esposito) ; *Rosmini e la teologia pastorale* (C. Mariora) ; *L'astractione di Rosmini* (Fr. Radice) ; *Rosmini-Scrittore* (A. Storchetti) ; *Lineamenti essenziali nella vita di Rosmini* (E. Turolla). — J. G.

M. F. Sciacca. — *La filosofia morale di Antonio Rosmini.* Rome, Fr. Bocca, 1956, 21 × 13 cm., 238 p. Prix : 1.200 lires. — La première édition parut en 1938. Elle reprenait quatre articles de l'*Archivio di Storia della Filosofia italiana.* L'auteur s'est borné à quelques corrections et additions. Une longue introduction nous fait assister à la lente et progressive réaction de la pensée philosophique italienne contre la morale du plaisir et l'utilitarisme du XVIII^e^ et du début du XIX^e^ s. Ensuite viennent deux parties principales : la première développe les fondements métaphysiques et gnoséologiques de la pensée de Rosmini, notamment son « kantisme » et sa doctrine sur l'origine des idées et l'objectivité de la connaissance, son ontologie. La seconde expose sa philosophie morale conçue comme l'élévation progressive de la création, à un degré de spiritualisation toujours plus élevé (pp. 121-231). Sans s'attarder aux difficultés soulevées par la philosophie de Rosmini, l'auteur s'efforce de nous livrer l'« esprit » du rosminianisme, sa valeur durable dans l'histoire de la philosophie. Animé lui-même d'un spiritualisme chrétien bien connu par ailleurs, l'organisateur du Congrès Rosmini n'a aucune peine à sympathiser avec la pensée qu'il étudie. — J. G.

Atti del congresso internazionale di filosofia. Antonio Rosmini (Stresa-Rovereto 20-26 Luglio 1955) a cura di M. F. Sciacca. 2 vols, Florence, G. C. Sansoni, 1957, 24 × 15 cm., XXXIV-IV-1254 p. Prix : 11.000 lires. — Les rapports suivis de discussion furent les suivants : *Le interpretazioni idealistiche di Rosmini* (U. Spirito) ; *I Principi della metafisica rosminiana* (M. F. Sciacca) ; *Le personnalisme d'A. Rosmini* (J. Chaix-Ruy) ; *La inteligencia y la voluntad en la*

determinación del bien moral en Rosmini (A. Muñoz-Alonso) ; *Lume naturale e Forma della Verità* (A. Guzzo) ; *Considerazioni sulla filosofia del diritto di Rosmini* (A. Ravà) ; *Rosminis Sozialphilosophie* (A. Dempf) ; *La costituzione secondo Rosmini* (G. Perticone) ; *Le dottrine pedagogiche di A. Rosmini* (D. Morando). Suivent 80 communications portant sur tous les aspects de la doctrine ou la confrontant avec Platon, Malebranche, Leibniz, Kant, Schelling, Hegel, Balmes, Newman, et la philosophie contemporaine considérée dans plusieurs de ses thèmes. Trois cents participants ont dialogué entre eux et il ressort de leurs échanges de vues que Rosmini n'est pas seulement un philosophe italien mais mondial. La signification du Congrès a été dégagée par L. Stefani (pp. 1193-1208). Ces volumes présentés avec élégance intéresseront autant les théologiens que les philosophes et les historiens de la philosophie. M. J. Moreau souligne que la philosophie contemporaine italienne doit à l'impulsion de Rosmini son éclatante renaissance. L'*Anthologie rosminienne* de Jolivet prépare la lecture de ces *Actes*. — J. G.

S. Kierkegaard. — *Joannes Climacus de omnibus dubitandum est*. Vertaald, ingeleid en toegelicht door J. Grooten. Coll. Klassieke Galerij, 110. Anvers, De Nederlandse Boekhandel, 1957, 17 × 11 cm., 88 p. Prix : 25 frs. — M. J. Grooten, accidentellement décédé en 1957 et regretté par le public philosophique, était tout indiqué pour nous introduire à cette œuvre inachevée de l'énigmatique auteur danois. Kierkegaard y prend explicitement parti contre l'hégélianisme danois et la prétention au « Système » qu'il estime incompatible avec les caractères du sujet existant et sa contingence. Il avait lu les *Leçons sur l'histoire de la philosophie* de Hegel et médité les pages consacrées à Descartes et au doute. Comme source de la philosophie de l'existence, cet écrit d'apparence modeste mérite une grande attention. — J. G.

Eranos-Jahrbuch 1957. Band XXVI. *Mensch und Sinn*. Hrsg. v. O. Fröbe-Kapteyn. Zurich, Rhein-Verlag, 1958, 21 × 14 cm., 528 p. — *Die Sinnfrage und das Individuum* (Erich Neumann, Tel Aviv) ; *L'intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne* (H. Corbin, Paris) ; *Significations de la « lumière intérieure »* (M. Eliade, Chicago) ; *Religiöse Autorität und Mystik* (G. Scholem, Jérusalem) ; *Die Sinneskrise bei Euripides* (K. Reinhardt, Francfort-sur-le-Main) ; *The creative nature of Humanism* (H. Read, Londres) ; *Der Sinn des Geschehens nach dem Buch der Wandlungen* (H. Wilhelm, Seattle) ; *Die Platonische Akademie im Wandel der Geschichte und als Aufgabe unserer Zeit* (W. R. Corti, Zurich) ; *The symbol without meaning* (J. Campbell, New-York) ; *Sinndeutung als biologisches Problem* (Adolf Portmann, Bâle), voilà les dix communications des *Journées Eranos* de 1957. On en devine l'importance. Les quatre communications en anglais et en français sont largement résumées à la fin de l'ouvrage. L'éditeur signe un *In Memoriam Karl Reinhardt*, collaborateur des derniers tomes de la collection. Dans son *Avant-propos*, l'éditeur salue la croissance du Nouvel Humanisme qui découvre aux spécialistes la solidarité spirituelle des savants de l'Europe Unie à travers les désordres, les incertitudes et les spécialisations exclusives encore si puissantes dans la vieille Europe, terre de liberté mais aussi — trop souvent — d'anarchie. — J. G.

Liturgie

J. Daniélou, S. J. — *Bibbia e Liturgia*. La teologia biblica dei sacramenti e delle feste secondo i padri della Chiesa. Milan, Vita e Pensiero, 1958, 19 × 13 cm., VI-470 p. Prix : 2.000 lires. — Nos lecteurs italiens sauront gré à Luigi Derla d'avoir traduit le livre du P. Daniélou, *Bible et Liturgie*, paru aux éditions du Cerf en 1951 et dont le P. G. Lambert a fait naguère (*N.R. Th.*, 1953, p. 551) une recension élogieuse. — J. B.

Ch. Burgard. — *La Bible dans la liturgie*. Coll. Bible et vie chrétienne. Paris-Tournai, Casterman, 1958, 21 × 15 cm., 200 p. Prix : 69 frs b. — Il est bon que les chrétiens retrouvent le désir de lire la Bible. Mais de tout temps, la Bible a été lue dans l'Eglise ; et tout catholique, même s'il la lit en privé, doit

le faire avec les yeux de l'Eglise. C'est elle qui en a réparti la lecture continue tout au long de l'année liturgique, disposant les textes selon le cycle commémoratif du mystère rédempteur. M. l'Abbé Burgard, aumônier de la Paroisse Universitaire de Nancy, recueille ces textes : péricopes d'évangile, épîtres, psaumes. Il les éclaire par leur contexte scripturaire, plus encore par la tonalité spirituelle propre au temps liturgique où ils s'insèrent. Il dégage de leur confrontation les thèmes majeurs de ces temps. Le lecteur puisera dans ce livre, comme les étudiants auxquels ces chapitres ont été primitivement destinés, une meilleure préparation à la messe. M. Burgard a fait un peu pour le Temporal ce que M. Guardini (La Messe) a fait pour l'Ordinaire de la messe. — J. B.

A. Loehr. — *Les mystères de la Pâque*. Paris, Edit. du Cerf, 1958, 19 × 12 cm., 268 p. — Madame Aemilia Loehr est abbesse du monastère de Herstelle où mourut Dom Casel. Elle a longuement étudié et médité le symbolisme liturgique de la Semaine Sainte, cette enveloppe précieuse et variée, tissée par l'Eglise au cours des âges, ornée de mille broderies qui protègent et livrent à la fois le mystère toujours actuel de notre Rédemption. Sous la finesse de ses analyses, l'étonnante pénétration de ses commentaires nourris de Bible et de Patristique, Madame Loehr n'oublie jamais son projet : « découvrir dans la multiplicité des rites anciens et nouveaux de la Semaine Sainte, la Pâque une qui les noue tous en une seule liturgie et qui en tous opère notre salut » (p. 20). Il convenait en effet de souligner l'unité de l'événement pascal. Si nous sommes bien forcés d'en commémorer les phases successives, la considération d'un aspect du mystère ne doit jamais nous faire perdre de vue sa totalité. Jour après jour (une courte phrase nous en résume le sens), heure après heure, nous revivons, dans leur transposition liturgique, la continuité des événements, des Rameaux à la Vigile Pascale. L'explication des Offices de Matines et de Laudes, la double *traditio* du Jeudi Saint (Judas *trahit* son Seigneur et Jésus *se livre* à nous dans l'Eucharistie) comptent parmi les plus belles pages. Une phrase ne nous plaît guère : « le Père élève le couteau sur la tête de son Fils unique » (p. 25). Le *strepitus* aux Ténèbres du Jeudi-Saint p. 122) a maintenant disparu. L'auteur regrette la suppression du triple heurt de la porte au Dimanche des Rameaux (p. 20) et la réduction du nombre des lectures de la Vigile Pascale (p. 215). — J. B.

F. J. Doelger. — *Lumen Christi*. Paris, Edit. du Cerf, 1958, 19 × 12 cm., 120 p. — Nous devons à Marc Zemb une excellente traduction des 44 premières pages du cinquième volume du grand ouvrage de Doelger : *Antike und Christentum*. Elles illustrent magnifiquement le thème du Christ, Lumière du monde, exalté dans la liturgie pascale. L'antique salutation vespérale de la lumière et la bénédiction païenne du luminaire ont été assumées dans le christianisme pour acclamer le Christ, Lumière éternelle. L'Ecriture favorisait cette transposition. Dölger a retracé l'histoire de ces acclamations païennes, de l'hymne trinitaire ancien « Joyeuse Lumière » et de l'acclamation *Lumen Christi* dans les liturgies romaine et mozarabique; il nous décrit les lampes de Cuicul et de Selinonte qui semblent attester la pratique du lucernaire dans les familles. — J. B.

A. Verheul, O.S.B. — *Het Paas Mysterie* in kerkelijke vroomheid en viering. Een bezinningsboekje voor priester en leek. Ruremonde-Maaseik, Romen en Zonen, 1957, 19 × 12 cm., 142 p. Prix : 85 frs. — La restauration de la liturgie de la semaine sainte (16 nov. 1955) n'avait pas une portée simplement rituelle. Elle visait à une célébration plus fructueuse et à une meilleure intelligence du mystère pascal. Dom A. Verheul, moine de l'abbaye d'Affligem et directeur de la Tijdschrift voor Liturgie, éclaire par l'Ecriture (surtout par S. Paul) et par la liturgie le mystère de notre mort et de notre résurrection avec et dans le Christ, point central de la piété chrétienne. Il montre ensuite comment les nouvelles dispositions, en mettant en lumière ce rythme fondamental de notre vie chrétienne, sont une œuvre éminemment opportune, parfaitement dans la ligne du renouveau liturgique. Dans la troisième partie, l'A. commente les offices du Dimanche des Rameaux et des trois derniers jours

de la semaine sainte. Petit ouvrage riche de pensée, de vraie piété et de zèle pastoral. — J. B.

Th. Maertens et L. Heuschen. — *Doctrine et pastorale de la liturgie de la mort.* Coll. Paroisse et Liturgie, n° 28. Bruges, Apostolat liturgique, Abbaye de Saint-André, 1957, 23 × 16 cm., 135 p. Prix : 60 frs. — Liturgie de la mort : les AA. ont laissé de côté le sacrement de l'onction des malades. Ils étudient le Viatique, la recommandation de l'âme, la prière pour les morts, les funérailles. Quatre principes les ont guidés : 1) le personnage central est le mourant, il ne peut être simple prétexte à évangélisation; 2) la célébration de la mort est sacramentelle par l'ensemble des sacrements qui y collaborent; 3) parce qu'elle est chrétienne, on y retrouve les deux phases, l'une de mort, l'autre de vie, essentielles au mystère du Christ; 4) la mort est le point culminant de la vie chrétienne, achevant dans la personne humaine l'économie terrestre sacramentelle. A la lumière de ces principes et s'appuyant sur leur large information et leur expérience paroissiale, les auteurs présentent les solutions pastorales qui leur paraissent s'imposer. Certains lecteurs les trouveront un peu idéales, voire utopiques. Les auteurs n'ignorent pas qu'elles ne concernent qu'une élite chrétienne et qu'elles supposent, surtout dans nos pays, une longue et patiente catéchèse. Les annexes contiennent pas mal de renseignements pratiques. — J. B.

J. Sainsaulieu. — *La messe vue de la nef.* Paris, Edit. du Seuil, 1958, 18 × 11 cm., 160 p. — « L'érudition, qui coule à flots sur la messe, atteint la cote d'alerte » (p. 8). Sans en faire fi, l'A. emprunte une autre voie pour explorer les richesses du mystère eucharistique. Les familiers des *Exercices Spirituels* songeront tout de suite à la seconde manière de prier proposée par saint Ignace. On nous invite à brouter ce pré méconnu, parce que trop piétiné, qu'est l'Ordinaire de la Messe. Chaque mot, chaque geste, chaque silence, chaque bruit est une essence qui veut nous livrer son secret. « On ne se contentera pas d'identifier les trouvailles, en naturalistes de la liturgie, on les laissera briller au soleil de Dieu, nous éblouir, nous faire honte, quelquefois nous amuser » (p. 6). Il faut méditer ce petit livre sans se presser. On sera étonné de voir à quel point la messe peut transfigurer nos humbles tâches quotidiennes. — J. B.

E. Kretz et P. Hitz, C.ss.R. — *Missions paroissiales et liturgie.* Coll. Paroisse *et liturgie,* n° 29. Bruges, Apostolat liturgique, Abbaye de Saint-André, 1957, 23× 16 cm., 80 p. Prix : 40 frs. — On trouvera dans cette brochure d'excellents conseils et suggestions pour le renouveau de ce genre d'apostolat à la fois si nécessaire et si difficile qu'est la mission paroissiale. Le temps n'est plus des prédications tonitruantes, des processions spectaculaires et des exhibitions lugubres par lesquelles on visait à produire par le choc religieux un salut trop obstinément individuel. L'œuvre des missions paroissiales, un moment décriée pour ses excès, connaît un regain de faveur. La sociologie religieuse, les nouvelles méthodes de travail pastoral, la redécouverte de la Bible, de la Liturgie et de la théologie de l'Eglise donnent à cette œuvre une nouvelle ampleur et une meilleure efficacité. Les auteurs de ce livre s'en inspirent largement. On y lira une bonne étude sur la nature de la mission, vingt schémas de prédication et une note sur les fêtes de la mission. — J. B.

F. Romita. — *Quaestiones hodiernae de Sacra Liturgia ac praesertim de lingua liturgica.* Rome, Desclée & C^ie^, 1958, 24 × 17 cm., 72 p. — Commentaire tendancieux du Congrès d'Assise et de ses antécédents. Pour Mgr Romita, la question de la langue liturgique ne doit et ne peut plus désormais être remise en discussion. *Roma locuta est, causa finita est* (p. 24). Prise de position peu nuancée qui ne s'accorde guère avec l'accueil fait par S.S. Pie XII aux demandes qui lui sont respectueusement soumises. On eût souhaité de la part de l'auteur plus de sérénité dans ses propos et de la part de l'imprimeur une meilleure connaissance de l'orthographe française. — J. B.

Horae diurnae breviarii romani ex decreto sacrosancti concilii Tridentini restituti summorum pontificum cura recogniti. 3^e^ édit., Città del Vaticano, Libreria

editrice vaticana, 1958, 15 × 9 cm., XLIV-986-(158)-116* p. Prix : 2.700 à 5.000 lires. — Cette troisième édition du Diurnal diffère des précédentes en ce qu'elle adopte la nouvelle traduction latine des psaumes, et contient les nouveaux offices festifs et le bréviaire complet (avec les Matines) des trois derniers jours de la Semaine Sainte. On a tenu compte du décret sur la simplification des rubriques, sauf la réduction des fêtes simples à une commémoraison et des semi-doubles au rite simple. Le Benedictus, le Magnificat et les Preces Feriales sont imprimés sur papier fort en tête du volume, les Antiennes à la Sainte Vierge à la fin. A la suite du Commun des Saints on trouvera le petit Office de la Sainte Vierge et l'Office des défunts au complet, les psaumes graduels et pénitentiels, les Litanies des Saints, l'Ordo commendationis animae, le Benedicite et l'Itinerarium. En appendice, plusieurs communs propres à certains lieux, les Preces, des extraits du Rituel et les tables. Edition soignée, élégante et pratique qu'on se plaît à recommander. — J. B.

J. BAUR. — *Kleine Liturgik der heiligen Messe.* Innsbruck, F. Rauch, 1957, 17 × 12 cm., 100 p. Prix : 39 S. — En un petit livre d'une densité remarquable, dont le P. Jungmann a revu le manuscrit, l'A. nous offre un précieux vade-mecum de la liturgie de la messe. La présentation aérée en facilite grandement la consultation. L'exposé des rubriques (conforme au décret de simplification de 1955) y prend une bonne place ; mais les notices historiques et les commentaires théologiques qui les encadrent leur donnent toute leur signification. — J. B.

R. LESAGE. — *Objets et habits liturgiques.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e^ siècle, 113. Paris, A. Fayard, 1958, 19 × 14 cm., 128 p. Prix : 350 frs. — Maître des cérémonies du diocèse de Paris, M. le Chanoine Lesage a déjà à son actif une quarantaine de publications. Il lui revenait d'écrire ce petit livre et il le fait avec beaucoup de compétence. Il ne se contente pas de nous décrire les objets et habits liturgiques, il nous explique leur histoire, leur usage, leur symbolisme. L'incarnation et l'ordre sacramentel ont fait des plus humbles choses, lorsqu'elles participent au culte, des instruments de notre prière et de notre sanctification. — J. B.

Spiritualité

XVI^e^ Congrès eucharistique national : Rennes 4-8 juillet 1956. Rennes, Secrétariat du Congrès, 1957, 25 × 17 cm., 320 p. Prix : 810 frs. — A l'occasion du cinquantenaire du Décret « Sacra Tridentina Synodus » sur la communion fréquente, un Congrès eucharistique a été organisé à Rennes. Le thème en était : « Où en est la vie eucharistique en France de nos jours ? » Les discours, allocutions et travaux divers ont été recueillis en un volume ; ils ont le grand intérêt d'attirer l'attention sur le rôle que doit jouer dans la pastorale la dévotion eucharistique, dévotion qui, semble-t-il, a subi un certain ralentissement dans les dernières années et qu'il importerait de développer davantage. Les rapporteurs du Congrès indiquent notamment la place que doit occuper cette dévotion dans les différents états de vie et conditions des chrétiens, et ils suggèrent les moyens pratiques de mettre sous l'influence de l'eucharistie chaque existence chrétienne, celle des enfants, des jeunes filles, des hommes et jeunes gens, des religieuses, des célibataires et des foyers. — J. G.

M. GASNIER, O.P. — *Les psaumes. Ecole de spiritualité.* Mulhouse, Salvator ; Paris-Tournai, Casterman, 1957, 19 × 15 cm., 214 p. Prix : 87 frs belges. — Les psaumes célèbrent à leur manière, souvent grandiose, le souverain pouvoir et la miséricorde infinie du Seigneur, l'attitude de l'homme envers lui : la joie de lui appartenir, d'accomplir sa volonté telle qu'elle nous est marquée dans la Loi, la confiance, l'espérance de secours au moment du danger, le regret de ne pas lui avoir été fidèle, la demande du pardon. Ce sont là des sentiments simples, universels. On comprend que les chrétiens se soient approprié ces admirables prières. Ils y étaient d'autant plus fondés qu'un certain nombre de psaumes célèbrent un personnage mystérieux dont on attend la venue. C'est le Messie, le Christ. Mais précisément, tous ces thèmes sont les grands princi-

pes de la vie spirituelle. L'auteur le fait bien voir, mais nous regrettons qu'il ait passé trop rapidement sur l'universalisme de certains psaumes, qui contraste heureusement avec le nationalisme de certains autres. Son livre présente d'une manière systématique une doctrine dont les éléments sont disséminés. Il fait mieux connaître et estimer davantage ce vieux livre de prières dont la plupart des formules conviennent aujourd'hui comme au moment où elles étaient chantées dans le Temple de Jérusalem. — E. D.

I.-F. Motte, O.F.M. et G. Hégo, O.F.M. — *La Pâque de saint François.* Coll. Présence de saint François, 4. Paris, Edit. Franciscaines, 1958, 19 × 12 cm., 136 p. Prix : 300 frs. — La spiritualité de saint François d'Assise, à la fois si riche et si simple, accordait une place de premier plan à ce « Mystère Pascal » dont nos contemporains viennent de remettre en lumière la valeur fondamentale. Climat du jeudi saint, climat du vendredi saint, climat du dimanche de Pâques, le Poverello y pénétrait de plain-pied, lui qui a voulu que l'humilité fût le signalement de ses compagnons, qui a reçu les stigmates de la Passion, qui a chanté la louange de la création et composé un cantique pascal, qui a voulu dans sa mort réaliser autant que possible la mort du Christ. Neuf études, très attachantes, nous font mieux goûter les divers aspects de la « pascalité » de la vie et de l'œuvre du grand saint d'Assise. — R. M.

Mystiques anglais, édit. P. Renaudin. Coll. Les Maîtres de la spiritualité chrétienne, Textes et études. Paris, Aubier, 1957, 19 × 12 cm., 252 p. Prix : 750 frs. — Monsieur Paul Renaudin s'est toujours vivement intéressé aux écrits mystiques du moyen âge, surtout de France et d'Angleterre, et s'est efforcé, en de nombreux travaux, d'en marquer la profondeur religieuse et la portée apologétique et théologique. Le XIV^e^ siècle anglais lui est particulièrement familier. Il nous offre aujourd'hui une anthologie très attachante de quatre mystiques de cette période : Richard Rolle, auteur du *Fire of Love,* Juliane de Norwich (*Revelations of divine Love*), l'auteur inconnu du *Cloud of Unknowing,* enfin Walter Hilton (*Scala perfectionis*). Dans les notices consacrées à ces quatre écrivains, il souligne, de façon très suggestive, ce qui fait l'originalité de cette mystique anglaise, ce qu'elle a de très individuel — sans influence marquée d'un de ces quatre auteurs sur les autres —, d'équilibré sans aucune outrance, de foncièrement optimiste. — J. L.

D. et R. Barrat. — *Charles de Foucauld et la fraternité.* Coll. Maîtres spirituels. Paris, Edit. du Seuil, 1958, 18 × 12 cm., 192 p. Prix : 390 frs. — Admirable présentation, par le choix des photographies, mais surtout par celui des textes. Attrayante, exacte, elle fait pénétrer au cœur du travail de Dieu à travers Charles de Foucauld, dans le sillon ouvert par l'abandon de toute sa vie, jusqu'à la mort, à l'amour divin. Quelques petites erreurs : les bâtiments de l'Université Grégorienne reproduits au début du livre furent construits après la mort du P. de Foucauld ; la bibliographie ne mentionne pas, parmi ses écrits, le dictionnaire touareg-français (dialecte du Ahaggar), en 4 volumes de 2.028 pages, publié en 1951-1952. La physionomie du F. Charles de Jésus se dégage d'une manière saisissante : profondément humaine, énergique jusqu'à l'entêtement, vive jusqu'à l'impétuosité : sa devise : « jamais arrière » ; ses maximes, « la peur est le signe du devoir ; Jésus est le maître de l'impossible ». De même, sa forte ascèse et l'extrême minutie de son diaire. De même et surtout, son message, « qu'il faut tout renfermer dans l'amour de Jésus-Christ ». On lira avec un intérêt tout particulier l'histoire de la Fraternité et de ses débuts : comment, sous la pression de la Vie divine, elle s'inséra peu à peu au cœur des masses avant de connaître les écrits du Père révélant son évolution et sa vocation missionnaire. — A. H.

Père de Foucauld-Abbé Huvelin. — *Correspondance inédite.* Edit. J. Fr. Six. Paris-Tournai, Desclée & C^ie^, 1957, 20 × 14 cm., VI-312 p. — Documents d'une importance exceptionnelle, révélant le mouvement de la vie intérieure du P. de Foucauld progressant vers une ouverture de plus en plus paisiblement et ardemment totale à la motion du Saint-Esprit et à la conduite de l'Eglise. On y découvre en particulier la conscience très vive, parfois un peu

tourmentée, mais de plus en plus ferme que le Père eut de sa vocation de *fondateur*; de même, la profonde influence de saint Benoît et de « l'idée architectonique » qui fit de lui le père de la vie monastique en Occident. L'abbé Huvelin s'y montre un incomparable maître spirituel, dans un grand effacement de lui-même, une extrême sobriété alliant la tendresse et l'affection à une énergique fermeté. L'édition des textes par l'abbé Six est fort soignée. Les notes explicatives sont réduites au minimum, trop réduites peut-être, car certaines explications, certains rapprochements complémentaires eussent permis de mieux saisir la portée de ces pages. — A. H.

Ch. DE FOUCAULD. — *Der letzte Platz.* Aufzeichnungen u. Briefe. Edit. M. GISI. Coll. Sigillum, 8. Einsiedeln, Johannes Verlag, 1957, 19 × 11 cm., 94 p. — Recueil de courts fragments sur l'humilité, la prière, la prière et l'apostolat, l'apostolat de la présence, les difficultés de l'apostolat, la sainteté personnelle, l'élection (on accepte sa vocation, on ne la choisit pas), la pauvreté, l'obéissance, la croix et l'amour. Le choix des textes est judicieux, la traduction fidèle et parlante. On appréciera aussi l'élégance de la présentation. Les textes ici réunis aideront à mieux connaître l'âme du P. de Foucauld. Ils invitent à la méditation plutôt qu'à la lecture. — A. H.

E. STEIN. — *Œuvres.* Tome I. *La science de la croix.* Passion d'amour de saint Jean de la Croix, trad. ETIENNE DE SAINTE MARIE, O.C.D. Louvain, Nauwelaerts, 1957, 22 × 14 cm., XVIII-358 p. Prix : 155 frs. — Nous avons recommandé chaudement aux lecteurs de la *N.R.Th.* (1952, p. 780) l'œuvre émouvante d'Edith Stein dont voici la traduction française fort soignée, claire, de lecture vraiment attrayante. Quelques faiblesses de style dans l'introduction des éditeurs qui soulignent, après E. Stein elle-même, « l'unité de la doctrine et de la vie qui reste l'idée fondamentale de l'interprétation steinienne ». Cette interprétation, affirmant une différence d'ordre entre l'habitation de Dieu par la grâce et celle de l'union mystique, s'oriente dans une direction assez différente de la « petite voie » de sainte Thérèse de Lisieux, laquelle souligne davantage l'unité du don mystique essentiel : Dieu se donnant lui-même à tous « ceux qui sont appelés ses enfants, car ils le sont ». — A. H.

F. MOLLAT, S. J. — *Maître où habitez-vous?* Une retraite avec S. Ignace de Loyola. Coll. La vie intérieure. Paris, Aubier, 1958, 19 × 12 cm., 384 p. Prix : 990 frs. — L'auteur publie un recueil de méditations, instructions ou lectures pour une retraite ordonnée selon la marche des Exercices spirituels de saint Ignace. Il se met donc au point de vue pratique, et ne se préoccupe pas de commenter le livre ou d'en expliquer ou justifier l'agencement. On remarquera d'abord combien cette marche est naturelle et comme elle répond au besoin de l'âme : il s'agit toujours de chercher la volonté de Dieu et d'y conformer sa vie. On remarquera ensuite que l'auteur a bien sa manière à lui de proposer ce programme. Il a, dit la préface, l'expérience des *Exercices* et des âmes auxquelles il s'adresse. Il sait quelles sont les vérités qu'il faut toujours rappeler, les défauts contre lesquels il faut toujours mettre en garde. Il est encourageant, il compte aussi sur la générosité de ses auditeurs. Ajoutons qu'il connaît la littérature spirituelle, et que ses recommandations sont appuyées par l'autorité des maîtres invoqués à propos. Il rendra grand service à ceux qui ont à faire face pour eux-mêmes ou à diriger une retraite. — E. D.

Chan. J. LECLERCQ. — *Vivre chrétiennement notre temps.* Paris-Tournai, Casterman, 1957, 21 × 14 cm., 144 p. Prix : 54 frs b. — On sait qu'une des préoccupations majeures du Chanoine Leclercq, au cours de sa féconde carrière apostolique par la parole et par la plume, fut de définir le plus exactement possible la place et la condition du laïc dans l'Eglise et du laïc chrétien dans le monde. Ce thème revient fréquemment au cours des six « essais » dont se compose ce petit livre. L'A. y aborde quelques-unes des questions les plus graves qui se posent à la masse des fidèles engagés dans le temporel : un laïc peut-il devenir un saint? notre morale aurait-elle oublié sa dimension sociale? qu'est-ce que l'amour chrétien? comment unir l'action et la contemplation? Sous un style très personnel, qui ne recule pas au besoin devant la formule

provocante, M. Leclercq excelle à réveiller nos torpeurs, à bousculer les slogans et à nous faire voir les problèmes dans toute leur acuité. Si les solutions qu'il apporte semblent parfois taillées à l'emporte-pièce, elles ont au moins l'immense mérite de susciter la réflexion et de nous rappeler à la nécessité d'un christianisme personnel et mûri et à la vive conscience de nos responsabilités dans l'Eglise et dans le monde. — J. B.

C. Spicq, O.P. — *Priesterlijke spiritualiteit naar de leer van Sint Paulus.* Maaseik, Romen en Zonen, 1957, 20 × 13 cm., 227 p. Prix : 110 frs broché ; 130 frs relié. — Les prêtres de langue néerlandaise se réjouiront de posséder la traduction du livre *Spiritualité sacerdotale d'après Saint Paul* (cfr *N.R.Th.*, 1949, p. 888), livre si substantiel et si nourrissant pour la vie spirituelle du prêtre. — J. G.

P. Blanchard. — *L'âme du prêtre. Conflits et consécration.* Paris, Edit. du Vitrail, 1957, 18 × 12 cm., 188 p. — L'auteur a eu la bonne idée de réunir en un volume divers articles sur le personnage du prêtre dans les romans contemporains. Son but est de faire connaître aux prêtres, qui n'ont pas le temps de lire ces romans et qui doivent consacrer leurs loisirs, comme il le dit, à des ouvrages de théologie et de spiritualité, ce qu'on pense d'eux et comment on les juge dans la littérature d'aujourd'hui. Prêtre lui-même, il est particulièrement capable d'indiquer les traits les plus intéressants de chaque figure de prêtre, et d'en donner une juste appréciation. Son ouvrage rendra le service de montrer aux prêtres ce qu'ils doivent être ou ne pas être, et ce que le monde actuel attend ou exige d'eux. — J. G.

P. Hubeaux. — *Méditations d'un prêtre.* Langres, Ami du Clergé, 1957, 17 × 11 cm., 136 p. Prix : 200 frs. — Cent quatre brèves méditations sur le temps liturgique, sur quelques fêtes de saints, sur des sujets divers en forme de retraite. L'auteur s'interdit tout développement pour s'en tenir à l'essentiel. Les textes scripturaires qu'il invoque fourniront un bon point de départ à la méditation personnelle comme à la prédication. — E. D.

R. Gräf, C.S.Sp. — *Macht des Gebetes.* Ratisbonne, Pustet, 1957, 20 × 12 cm., 166 p. Prix : 3,90 marks broché ; 5,90 marks cartonné. — Edition remaniée de *Herr, lehre uns beten.* Cette introduction à la prière marque clairement la place de celle-ci dans la vie intérieure et invite à prier avec une sobre et persuasive ferveur. On goûtera l'expérience, la psychologie, la piété de l'auteur. On apprendra ce qu'est la prière, et comment apprendre à prier, dans la vie familiale aussi bien que dans la vie religieuse. Quelques mots, en conclusion, sur la prière passive à laquelle tous sont appelés, quoique bien peu y parviennent. Serait-il vrai que la récitation du rosaire est incompatible avec la méditation des mystères (p. 92) ? Les premières pages insistent très heureusement sur la nécessité de la prière, mais l'expression est parfois maladroite : le lecteur pourrait comprendre : on ne peut se passer de la prière, mais on pourrait se passer, à la rigueur, de la confession, de la communion... — A. H.

Ch. Muller. — *Quand les « apôtres laïcs » prient avec Pie XII.* Paris, Action Catholique Générale des Hommes, 1957, 18 × 14 cm., 136 p. Prix : 320 frs. — Commentaire, illustré par des « textes et témoignages » et complété par des références bibliographiques bien choisies, de la « prière des apôtres laïcs » composée par le Pape pour le congrès de 1951. Ces pages nourriront la prière, mais aussi la réflexion. Elles présentent un enseignement. Nous ne serions pas d'accord avec tous les détails. Il ne nous paraît pas sans utilité d'appeler action chrétienne des laïcs (à portée apostolique !) ce que l'auteur appelle action temporelle (des chrétiens, p. 18). De même, le « *droit* d'initiative » des laïcs pourrait être conçu autrement que p. 19. Nous aurions aimé trouver aussi une doctrine plus nette et plus vigoureuse de la fraternité humaine (p. 97-107) distinguant la fraternité naturelle (au sens large) de tous les hommes créés par Dieu, de la fraternité divine (au sens strict) de tous ceux qui, en croyant au Christ, ont reçu le pouvoir de devenir enfants de Dieu. — A. H.

R. Guerre et M. Zinty. — *Nous voulons voir le Christ.* Paris, Edit. Ouvrières,

1958, 19 × 14 cm., 256 p. Prix : 510 frs. — « Nous voulons voir le Christ ». C'est la parole que des Gentils à Jérusalem, comme le rapporte saint Jean, adressaient à l'apôtre Philippe. Cette disposition se rencontre de nos jours comme au temps de la vie terrestre de Notre-Seigneur. Ce livre est une touchante réponse à ce désir. La composition en est originale : d'une part, le rappel des épisodes de la vie de Jésus et de son enseignement tels que nous les trouvons dans l'Evangile ; et d'autre part des prières empruntées à la liturgie, des réflexions et, sous le titre général « C'est arrivé aujourd'hui », des faits, des histoires vécues, des drames, qui tous aboutissent au Seigneur Jésus : il est « hier, et aujourd'hui... » La lecture de ces pages est bienfaisante. Puissent-elles aider beaucoup d'hommes à faire la grande rencontre ! — E. D.

P. Benoist d'Azy, O.S.B. — *L'Eglise et notre vie chrétienne.* Coll. Action féconde. Paris, Edit. Fleurus, 1958, 22 × 15 cm., 192 p. Prix : 500 frs. — L'auteur se propose d'aider le lecteur à prendre une conscience plus exacte des exigences et des richesses ecclésiales de son baptême, à devenir un membre plus vivant et plus actif de l'Eglise. Pour cela, en cinq retraites, il propose le mystère de l'Eglise, Epouse du Christ, corps mystique du Christ. Ces vérités très élevées ont des conséquences fort pratiques, que rappellent après chaque entretien des questions et des réponses-résolutions. Il parle en vue des laïques, mais il a bien raison de croire que son livre sera aussi utile aux prêtres, aux religieux et aux religieuses. — E. D.

Divins appels. Nouv. édit., Paris, Libr. Mignard, 1955, 19 × 12 cm., 102 p. Prix : 205 frs. — Les considérations de ce livre sont présentées en style direct, comme si Notre-Seigneur parlait à l'âme. Il lui rappelle les grandes vérités, qui se résument dans le recueillement et l'union à Dieu. Le genre a de redoutables écueils : il est dangereux de prêter au Seigneur les paroles dont il se servira. L'auteur a réussi à se maintenir dans un ton toujours digne. — E. D.

Chan. Fr. Gaquère. — *L'appel de Lourdes.* Genval, Edit. Marie Médiatrice, 1957, 24 × 16 cm., 64 p. — Toute l'histoire de Lourdes en quelques pages : récit des apparitions puis des guérisons, tableau des pèlerinages, exposé du message de Lourdes. Simplicité de tout le récit, grande abondance des titres, netteté de l'impression typographique, choix des illustrations : un petit livre qui doit plaire à tous. Il est honoré d'une préface de S. Em. le cardinal Tisserant et d'une lettre de S. Exc. Mgr l'évêque d'Arras. — E. D.

P.-A. Reggio, O.P. — *La joie.* Coll. L'eau vive. Paris, Edit. du Cerf, 1958, 16 × 13 cm., 106 p. — « Sans amour, pas de joie », dit l'auteur p. 35. On reconnaîtra dans cette proposition une variante de celle de La Fontaine : « Plus d'amour, partant plus de joie ». Avec celle-ci, nous sommes dans l'ordre des choses purement humaines ; avec la première, nous sommes dans l'ordre de la charité. Mais ici surtout, elle exprime une vérité. La joie est à l'honneur dans toute l'Ecriture Sainte : Notre-Seigneur la souhaite à ses disciples ; saint Paul la recommande, c'est un des fruits du Saint-Esprit. Saint Thomas lui marque sa place dans la vie morale et religieuse. L'auteur en montre bien la nature, l'importance, les occasions de la mettre en pratique. — E. D.

G. Delarue. — *Les saints et nous. Méditations.* Coll. du Cyprès. Bruges, Beyaert, 1958, 20 × 13 cm., 264 p. Prix : 72 frs. — Peu de textes liturgiques ont été aussi décriés que les deuxièmes nocturnes. Que ne leur a-t-on pas reproché ? Sans s'arrêter à ces objections, fondées ou non, l'auteur a estimé que tout texte liturgique pouvait fournir un aliment solide et substantiel à notre vie intérieure. Même un deuxième nocturne. Il a donc choisi 52 extraits, tirés des offices du sanctoral. Il les a glanés, un peu au petit bonheur « pas à pas, avant tout soucieux de découvrir le trait frappant, la formule amie de la mémoire, commode à détacher et à monter en consigne ». Il les présente comme thèmes de méditations ou de réflexions spirituelles. De quatre à six pages pour chaque saint, dont il ne s'agit pas ici de méditer la vie ni les enseignements, mais seulement d'approfondir une phrase appliquée à leur destin par le texte du bréviaire. Par exemple : « Pas d'autres armes que l'amour » (S.

Etienne) ; « Le titre de maître » (S. Thomas d'Aquin) ; « Deux fois mère » (S^te^ Monique) ; « Méprisant toutes choses humaines » (S. Ephrem) ; « Par hasard » (S. Ignace de Loyola) ; « Première fleur » (S^te^ Rose de Lima) ; « Tout son superflu » (S. Charles Borromée) ; « Il se déclara la guerre » (S. Jean de la Croix). — R. M.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

ACHARD A.-M., O.S.B. — *Hommes de science d'aujourd'hui devant la foi.* Nouv. édit., Bruxelles, Collection du Val, 1959, 380 p.

AELRED DE RIEVAULX. — *« Quand Jésus eut douze ans... ».* Edit. A. HOSTE, O.S.B. et J. DUBOIS. Paris, Edit. du Cerf, 1958, 134 p. 660 frs.

ANTONELLI E. — *Etudes d'économie humaniste.* Paris, Sirey, 1957, 406 p. 2.200 frs.

APEL W. — *Gregorian Chant.* Londres, Burns & Oates, 1958, XIV-529 p. 84 sh.

BAILLIE D. M. — *Gott war in Christus.* Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959, 216 p. 18,50 marks.

BAUER J. B. — *Bibeltheologisches Wörterbuch.* Graz, Styria, 1959, 860 p.

BAZIN A. — *Qu'est-ce que le cinéma? I. Ontologie et Langage.* Paris, Edit. du Cerf, 1958, 184 p. 780 frs.

BENEDICTI (S.). — *Regula.* Edit. G. PENCO, O.S.B. Florence, La Nuova Italia, 1958, CX-286 p. 3.500 lires.

BISER E. — *Das Licht des Lammes.* Munich, Kösel, 1958, 166 p. 9,80 marks.

BONSIRVEN J., S. J. — *Vocabulaire biblique.* Paris, Lethielleux, 1958, XVIII-186 p. 700 frs broché ; 960 frs relié.

BORNKAMM G. — *Gesammelte Aufsätze.* II. Munich, Kaiser, 1959, 257 p. 15 marks.

BOUTON JEAN DE LA CROIX, O.C.S.O. — *Bibliographie Bernardine 1891-1957.* Paris, Lethielleux, 1958, 180 p. 1.500 frs.

BRUNO-SOREN O. — *Eminence du sacerdoce.* Paris, Lethielleux, 1959, 128 p. 450 frs.

COMBLIN J. — *La résurrection de Jésus-Christ.* Paris, Edit. Universitaires, 1959, 219 p.

Convertis du XX^e^ siècle. 14^e^ série : Bruxelles, Foyer Notre-Dame, 1958, 16 p. 25 frs.

Enciclica (La) « Haurietis Aquas ». Comentarios teologicos. Vol. I. Madrid, Cocul, 1958, 370 p.

FATTAL A. — *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam.* Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1958, XVI-394 p.

FEDYNIAK S. S., O.S.B.M. — *Mariologia apud PP. Orientales.* 2^e^ édit., Rome, Libreria Mariana Editrice, 1958, 102 p.

FISCHER H. — *Histoire et signification du catéchisme biblique.* Paris, Edit. du Cerf, 1958, 138 p.

FRATTIN P. L., J.C.L. — *The Matrimonial Impediment of Impotence : Occlusion of Spermatic Ducts and Vaginismus.* Washington, The Catholic University of America Press, 1958, x-118 p. $ 2.00.

GAUDEMET J. — *L'Eglise dans l'empire romain (IV^e^-V^e^ siècles).* Paris, Sirey, 1958, XII-770 p. 4.600 frs.

GÉRAUD J., P.S.S. — *Itinéraire médico-psychologique de la vocation.* Le Puy, X. Mappus, 1959, 96 p.

GESLIN (Chan.). — *La prédication de saint Pierre à Rome laquelle est l'évangile de saint Marc.* Sées (Orne), Chan. Geslin, 1959, 148 p. 300 frs.

GRAEF H. — *Der Siebenfarbige Bogen.* Francfort s/M., J. Knecht, 1959, 510 p.

GUELLUY R. — *L'esprit communautaire surnaturel.* Bruxelles, Pensée catholique, 1958, 52 p.

GUITTON G., S. J. — *Le Père de la Chaize confesseur de Louis XIV.* 2 vols, Paris, Beauchesne, 1959, 278 et 287 p.

HAMELL P. J. C. — *Membership of the Mystical Body.* Dublin, Browne & Nolan, 1958, 32 p. 1/6 d.

HARRIS E. E. — *Revelation Through Reason.* Londres, G. Allen & Unwin, 1959, 124 p. 15 sh.

HENRY Ch. W., O.S.B. — *Canonical Relations Between the Bishops and Abbots at the Beginning of the Tenth Century.* Washington, The Catholic University of America Press, 1957, VIII-220 p. $ 2.00.

Humaniser l'hôpital psychiatrique. Paris, Edit. du Cerf, 1959, 176 p.

HYDE D. — *Bandit pour le Christ.* Paris, Fayard, 1958, 220 p. 750 frs.

JEREMIAS J. — *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten.* Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1958, 128 p. 13,50 marks.

LANVERSIN (F. DE), S. J. — *Dieu. Dieu notre père. Dieu créateur. Dieu Trinité dans les documents du magistère.* Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1958, 44 p.

LE BLOND J. M., DIDIER G., etc. — *Le cœur du Christ et le désordre du monde.* Le Puy, X. Mappus, 1958, 192 p. 750 frs.

LEIST Fr. — *Moses - Sokrates - Jesus.* Francfort s/M., J. Knecht, 1959, 448 p.

LIPPERT P., S. J. — *Mystères et vie.* Paris, Edit. Franciscaines, 1958, 168 p. 375 frs.

LORENZO DA BRINDISI (San). — *La vergine nella bibbia.* Ediz. MARIANO DA ALATRI. Rome, Libreria Mariana Editrice, 1958, XX-382 p. 1.800 lires.

LOT-BORODINE M. — *Un maître de la spiritualité byzantine au XIV^e siècle Nicolas Cabasilas.* Paris, Edit. de l'Orante, 1958, XIV-196 p.

LYONNET A. — *Préambule à l'acte de foi.* Paris, Lethielleux, 1957, 138 p. 200 frs.

MAINBERGER G., O.P. — *Die Seinsstufung als Methode und Metaphysik.* Fribourg, Universitätsverlag, 1959, XXXII-248 p. 17 frs.

MARTIMORT A.-G. et PICARD F. — *Liturgie et musique.* Paris, Edit. du Cerf, 1959, 232 p. 750 frs.

MAZUÉ H. — *La madone de Syracuse.* Mulhouse, Salvator; Paris-Tournai, Casterman, 1959, 64 p. 42 frs b.

MILES T. R. — *Religion and the scientific Outlook.* Londres, G. Allen & Unwin, 1959, 224 p. 21 sh.

MÖRSDORF J. — *Gestaltwandel des Frauenbildes und Frauenberufs in der Neuzeit.* Munich, M. Hueber, 1958, XVI-468 p. 32 marks.

MONTVIC J. — *Nous sommes au Seigneur.* Paris, Mame, 1958, 400 p. 995 frs.

NEWMAN (Cardinal). — *Choix de Pensées extraites de ses œuvres.* Edit. D. GORCE. Paris, Lethielleux, 1958, 148 p. 600 frs.

NUGENT J. G. — *Ordination in Societies of the Common Life.* Washington, The Catholic University of America Press, 1958, x-240 p. $ 2.00.

OHNSORGE W. — *Abendland und Byzanz.* Darmstadt, H. Gentner, 1958, VIII-574 p., 4 reprod. 44 marks.

PARSCH P. (Dom). — *La grâce à la lumière de l'année liturgique.* Mulhouse, Salvator; Paris-Tournai, Casterman, 1959, 392 p. 120 frs.

PÉRA C., O.P. — *Genesi del pensiero cristiano.* Rome, Presbyterium, 1958, 212 p.

Religion (Die) in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. v. K. GALLING. Lief. 43-44. 3^e édit., Tubingue, J. C. B. Mohr, 1958, 192 col. 8,40 marks.

ROUGIER L. — *La religion astrale des Pythagoriciens.* Paris, Presses Universitaires de France, 1959, 112 p. 540 frs.

SCHÖPF B. — *Das Tötungsrecht bei den frühchristlicher Schriftstellern bis zur Zeit Konstantins.* Ratisbonne, Pustet, 1958, XVI-270 p. 18 marks.

Septuaginta. Vetus Testamentum graecum. IX/2 : *Maccabaeorum Liber II,* édit. R. HANNART et W. KAPPLER. Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959, 116 p. 14,50 marks (en souscription : 12,30 marks).

SIWEK P., S. J. — *Psychologia experimentalis.* Turin, Marietti, 1959, 382 p. 2.000 lires.

TESTINI P. — *Archeologia cristiana.* Rome, Desclée & C^ie, 1958, XVI-774 p., 435 ill., 3 tabl.

TOYNBEE A. — *Christianity Among the Religions of the World.* New York, Ch. Scribner, 1957, XII-116 p. $ 2.75.

VERGOTE J. — *Joseph en Egypte.* Louvain, Publications Universitaires, 1959, XI-220 p. 160 frs broché; 200 frs relié.

VIEIRA M. — *São Domingos.* Fatima, Verdade e Vida, 1958, 198 p.

WEIKL L., S. J. — *« Stir up the Fire ».* Milwaukee, Bruce, 1959, XVIII-233 p. $ 4.50.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-Délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium*